

سوانح مولانا روم

علامہ شمسی نعماں

سوانح مولانا روم

یعنی

مولانا جلال الدین رومیؒ کے مفصل سوانح عمری

مولفہ

مولانا شبیلی نعمنی

فہرست

نمبر	مضمون	صفحہ	نمبر	مضمون	صفحہ	صفحہ	نمبر	صفحہ
۱	دیباچہ	۰	۱۵	سلسلہ باطنی	۲۸			
۲	نام و نسب و لادت و تعلیم و تربیت	۱	۱۶	مولانا کے معاصرین اور رابطہ	۲۹			
۳	مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کلخنستے		۱۷	اخلاق و عادات	۳۲			
۴	تشریف لیجانا۔		۱۸	ریاضت شاہی	۳۵			
۵	سلطین روم		۱۹	زہد و قناعت	۳۶			
۶	قونیہ میں ہوئی		۲۰	معاش	۳۷			
۷	مولانا کی ولادت		۲۱	امر کی صحبت سے اجتناب	۳۸			
۸	سید براہان الدین سے استفادہ۔		۲۲	وجود و استغراق	۳۹			
۹	شمس تبریزی کی ملاقات		۲۳	تصنیفات	۴۰			
۱۰	شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا۔		۲۴	دیوان	۴۱			
۱۱	مولانا کی شاعری کی ابتدا		۲۵	مشنوی	۴۲			
۱۲	صلاح الدین زردکوب کی صحبت		۲۶	سبب تصنیف	۴۳			
۱۳	حسام الدین حلی		۲۷	مشنوی کی ترتیب	۴۴			
۱۴	مولانا کی بیماری اور وفات		۲۸	مشنوی و رحلیہ کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ	۴۵			
۱۵	اولاد	۲۹	مشنوی کی خصوصیات	۴۶				

ب	مثال ۱	
۳۱	مثال ۲	
۳۲	مثال ۳	
۳۳	مثال ۴	
۳۴	مثال ۵	
۳۵	مناظرات	
۳۶	علم کلام	
۳۷	مذہب مخالفین سے کیا کہ صبح ہونا ضروری ہے؟	
۳۸	آیات	
۳۹	ذات باری	
۴۰	صفات باری	
۴۱	نبوت	
۴۲	وحی کی حقیقت	
۴۳	مشاهدہ ملائکہ	
۴۴	نبوت کی تصدیق	
۴۵	مجزہ	
۴۶	مجزہ دلیل نبوت ہو یا نہیں	

سوانح مولانا روم

مولانا رومی کے مفضل سوانح عمری

جسمیں
شنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفضیل سے

تقریباً اور تبصرہ لکھا گیا ہے

مولفہ  CHECKERED ۱۸۷۵

عالیٰ حناب شمسُ العلماء مولانا

ممبرِ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال

فیلو آف یونیورسٹی ال آباد، و

متولیٰ سرکار اصفیہ نظام

محمد رحمت اللہ عزیز نے

نامی پر کا پونہ میں چھا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دیباچہ

حَمْدًا وَمُصْلِيًّا

مشکلِ حکایتیست کہ ہر فرہ عین است اما نی تو ان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہو، تین حصے (علم الكلام، الكلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہو وہ فقر و تصوف ہی، اور اس لحاظ سے متسلک ہیں کہ سلسلہ میں انکو داخل کرنا اور اس حیثیت سے انکی سوانح عمری لکھنا، لوگوں کو موجب تعجب ہو گا لیکن ہمارے تزدیک اصلی علم کلام یہی ہو کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کی جائے اور اسکے حقائق و معارف اس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود، ونشیں ہو جائیں

مولانا نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے مشکل سے اس کی نظری
مل سکتی ہے۔ اسیلے ان کو زمرة متكلمین سے خارج کرنا سخت نا انسانی ہے۔
مولانا کے حالات و واقعات، عامہ مذکروں میں مختصر لکھتے ہیں
پہ سالا را یک بزرگ، مولانا کے مُرید خاص تھے اور مدت تک فیض
صحبت اٹھایا تھا۔ انہوں نے مولانا کی مستقل سوانح عصری لکھی ہے۔
مناقب العارفین میں بھی اُنکا مفصل تذکرہ ہے، میں نے زیادہ تر انہیں
دوفون کتابوں کو مخذل قرار دیا ہے۔ لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں۔
اور اسیلے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں۔ لیکن ایں تقصیان کی تلائی
اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام، اور بالخصوص محتنوں پر نایت
مفصل تبصرہ لکھا ہے۔ **وَمَا تَفْتَحْ فِتْنَةً إِلَّا بِأَنْشَأَ اللَّهُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُؤْمِنِينَ وَلَعَلَّهُمْ يَنْهَا**

نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام جلال الدین لقب معرف مولانا کے رومن حضرت ابو بکر صدیق کی اولاد میں تھے جو اہم رضیتیہ میں سلسلہ النسب اس طرح بیان کیا ہے، محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیق، اس روایت کی رو سے حسین تھی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن پسہ سالا رنے ان کو دادا لکھا ہے، اور یہی صحیح ہے، حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے، سلطان وقت اس قدر انکی غرمت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی ان سے شادی کر دی تھی بہادر الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے، اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہادر الدین کا امون اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد کا لقب بہادر الدین اور بن بخ وطن تھا، علم و فضل میں کیا رہا تھا، گئے جاتے تھے خراسان کے تمام دور دراز مقامات سے انھی کے ہان فتوے آتے تھے، بہت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا، اسی پر گذرا وفات تھی، وفات کی آمدی سے مطلقاً لے دینے کا علم اپنی تھی۔

سلطان محمد خوارزم شاہ سلسلہ خوارزمیہ کا بست بڑا اتفاق اور فرمادا تھا، خراسان سے یک تا م ایران، ماوراء النهر، کا شغفار علاقہ تک اسکے زیر اثر تھا، اخیراً خیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو تاکہ اسکے بھائی سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادہ سے بخدا کو روشنہ ہوا، لیکن راہ میں اس قدر برفت پڑی کہ واپس آیا، سلطنت میں چنگیز خانیوں سے شکست کھانی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں ملکہ میں وفات پائی۔ ویکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی ॥

مولانا کے والد
شیخ بہادر الدین

متبع نہیں ہوتے تھے، معمول تھا کہ صبح سے دو پر تک علوم درسیہ کا درس دیتے اُنہر کے بعد، حفاظت اور اسرار بیان کرتے، پیر اور جمیعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا، یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا، اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گل سر سپید تھا، مسند آرا تھا، وہ بہار الدین کے حلقوں میں تھا اور اکثر انکی خدمت میں حاضر ہوتا، اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کا نے بھی خاص عقیدت تھی، اکثر اسیہ موتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہار الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہر کا بہر ہوتے بہار الدین اُنہاںے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ یونان کی نہایت نہیں کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کم من پر جان دیتے ہیں، نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں، امام صاحب کو یہ ناگوار گزرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ کہہ نہ سکتے،

ایک دن خوارزم شاہ مولا نابہار الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا، شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے، امون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عید گاہ میں جانے سے روک دیا تھا، جہاں گیر نے اسی بنا پر مجدد والث ثانی کو قید کر دیا تھا، بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیر بھاڑ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غصب کا مجمع ہے امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا ہاں،

شیخ بہاء الدین کی
یونیورسٹی کے
لے جانا

اور اگر بھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر کل پر گی "خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارہ سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیان، بہاء الدین کے پاس بھیج دیں اور کہا بھیجا کہ سبب سلطنت سے صرف یہ کنجیان میرے پاس رہ گئی ہیں وہی حاضر ہیں مولا بہاء الدین نے فرمایا کہ اپنے جمیع کو وعظ کمکر سیان سے چلا جاؤ گا جمیع کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے، خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پختا یا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی لیکن یا اپنے ارادہ سے بازنہ آئے، راہ میں جہان گز رہتا تھا تمام رو سا و امر ازیارت کو آتے تھے، سالہ میں نیشاپور پہنچے، خواجہ فرید الدین عطار، انکے ملنے کو آئے، اس وقت مولانا روم کی عمر بھی برس کی تھی لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چلتا تھا، خواجہ صاحب فرشخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جو ہر قابل سے غافل نہ ہونا، یہ کمکر اپنی متنوعی اسرار نامہ، مولانا کو عنایت کی۔

چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جا سجا آیا گا اور ان سلاطین میں سے اکثر وہن کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، ایسے مختصر طور پر اس سلسلہ کا ذکر ضروری، اس زمانے میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے وہ بھوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیا کو چک پر قابض ہو گئی تھی، اور اس زمانے میں ایشانے کو چک ہی کو روم کہتے تھے یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور ہنگامہ بوسے اس سلسلہ کا پلا فراز و قلمش تھا جو طغل بک سلجوقی کا برا دعمرزادھا قلمش الپ ارسلان کے مقابلہ میں باغی ہو کر لشہر ہیں مارا گیا۔

لشہر یہ واقعہ اور تمام مذکوروں میں مذکور ہے لیکن پس سالار کے رسالہ میں اسکا مطلق ذکر نہیں۔

مولانا پسے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اسوقت علاء الدین کی قیادت میں سلطنت پر ٹکن تھا، وہ بڑی خلقت و جلال کا باشا تھا، اور اُسکی حد و سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے سلطنت میں مرگیا، اور اسکا بیٹا غیاث الدین کھیسر و باشا ہوا، اُسکے زمانہ میں سلطنت میں تاماریوں نے بہرداری تا بجور و مکار خیز کیا، غیاث الدین نے انکور و کنایا چاہا لیکن خود شکست کھانی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا، سلطنت میں فاتح پائی، اُس نے تین بیٹے پھوڑے، علاء الدین کی قیادت میں رکن الدین قلعج ارسلان، علاء الدین کو خاص قوئی کی حکومت ملی، ۱۵۵۶ء میں وہ بیلوخان کے بھائی منجوانی ملنے کے لیے قوئیہ سے چلا، اور اسی سفر میں مرگیا، منجوان نے بلا دروم کو اُسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا، اور یہ دونوں بھائی بیلوخان کے خراج گذار رہے۔

غزالین کیکاوس خاص قوئیہ کا باشا تھا، اسی زمانہ میں ہلاکو کے پیہ سالار پیکو نے قوئیہ پر حملہ کیا، کیکاوس بھاگ گیا، اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر پیکو سے بیعت کی، بکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی، ۱۵۵۹ء میں کیکاوس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خوبی تقلیل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جسکا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آیا گا اسی رکن الدین کا حاجب اور در حصل ساہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا ماروم مرید خاص و مونہبوں افزوں تھا۔ ۱۵۷۴ء میں اسی حالات زیادہ تر ابن خلدون سے یہ لگتے ہیں جیسے اسیار و ربان خلدون میں جایجا اخلاف ہے لیکن مولانا نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے ایں خلدون فارسی نہ جانتے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پر فاقہ کرتا ہے۔

مولانا بہا الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بعضاً بپوچھے یہاں متوں قیام رہا، روزانہ
 شہر کے تمام امر اور سا عمل ملاقات کو آئے تھے، اور اسے معارف و حقائق سنتے تھے،
 اتفاق سے انھی دفعوں با دشہار روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بعضاً
 میں آئے تھے یہ لوگ مولانا بہا الدین کے حلقة درس میں شرکیں ہو کر مولانا کے حلقة
 بگوش ہو گئے، واپس جا کر علاء الدین سے تمام حالات بیان کیئے وہ فائیانہ مرید ہو گیا،
 شیخ بہا الدین بعضاً سے جہاز اور رجہاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے زنجان سے
 آق شہر کا رخ کیا، یہاں خاتون ملک سعید خز الدین نے نہایت خلوص سے مہماں داری
 کے لوازم ادا کیئے پورے سال بھر بیان قیام رہا۔ زنجان سے لارنڈہ کا رخ کیا۔ یہاں
 سات برس تک قیام رہا۔ اسوقت مولانا روم کی عمر ۸ برس کی تھی، بہا الدین نے
 اسی سن میں انکی شادی کر دی، مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد ۲۳۷۷ھ میں ہیں پیدا
 ہوئے۔ لارنڈہ سے شیخ بہا الدین کیقباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے کیقباد
 کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے ترک و احتشام سے
 شہر من لایا، شہر نیا کے قریب پوچھر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پاساٹھ
 ساتھ آیا مولانا کو ایک عالیشان مکان میں آتارا اور ہر قسم کے ضروریات و آرام کے
 سامان ہیا کیئے اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فرض صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہا الدین نے جمعہ کے دن ۸ ربیع الثانی ۱۲۸۷ھ میں وفات پائی۔

لئے نفحات۔

مولانا روم ۱۹۰۷ء میں مقام بخ پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہار الدین سے حاصل کی شیخ بہار الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پایہ کے فاضل تھے مولانا کے والد نے مولانا کو انگلی آنکوش تربیت میں دیا۔ وہ مولانا کا تایق بھی تھے اور استاد بھی مولانا نے اکتشاف علوم و فنون انھی سے حاصل کیے۔ ۱۹۱۸ء میں برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گزہ رچکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونینہ میں آئے جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی ۱۹۲۰ء میں جب انکی عمر ۲۰ برس کی تھی تھیں فن کے لیے شام کا قصد کیا۔ اس زمانہ میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے، ابن حمیر نے ۱۹۲۸ء میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑے بڑے دارالعلوم موجود تھے۔ حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک اظہار نے قاضی ابوالمحاسن کی تحریک سے ۱۹۲۹ء میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کیئے چنانچہ اس زمانہ سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بنگیا۔

مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالاکاتمۃ (بورڈنگ) میں قیام کیا اس مدرسہ کے مدرس کمال الدین این عدیم حلیہ تھے احکام امام حسن بن احمد بن رہیم اللہ ہری

۱۷۰ مناقب العارفین صفحہ ۵۱۔

۱۷۱ سفرنامہ ابن حمیر ذکر دمشق۔

۱۷۲ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہار الدین۔

۱۷۳ سپہ سالار صفحہ ۹۰۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث، حافظ، مورخ، فقیہ، کاتب، مفتی اور ادیب تھے۔ حلب کی تاریخ جوانہوں نے لکھی ہے اسکا ایک ٹکٹا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسون میں بھی علم کی تحصیل کی، طالب العلمی اسی کے زمانہ میں عربیت، فقہ، حدیث، اور تفسیر اور معمول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیدا ہتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے۔

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس مدرسہ میں رہ کر تحصیل کی، سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ ”وقتیکہ خداوند گارا، در دمشق بود و در مدرسہ برائیہ در جگہ کہ نہ کمن بود نہ“ لیکن یہ کوئی مدرسہ برائیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی، اور اس وقت مولانا کی عمر برس کی تھی۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی ہمارت پیدا کی تھی، جو اہم رضیہ میں لکھا ہے کہ ان عالماء بالمذاہب، واسع الفقہ، عالماء بالخلاف و انواع العلوم، خود انکی مشنوی اسکی بہت بڑی شہادت ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے، مشنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں اشاعرہ یا ناطا ہرلوں کی روایتیں ہیں، انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عموم میں

شہر تھے مقبرہ سے انکو ہی نفرت ہے جو شاعر کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل الی اعزاز وای آنکس کونڈار دنور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید براہان الدین اپنے طعن ترمیم تھے اینجیز

سنکر ترمذ سے روایہ ہے اور قوینہ میں آئے مولانا اس وقت لا رنہ میں تھے سید براہان الدین

نے مولانا کو خط لکھا، اور اپنے آنے کی اطلاع دی مولانا اسی وقت روایہ ہے اینجیز

میں شاگرد اسٹاڈ کی ملاقات ہوئی دونوں نے ایک دوسرے کو گھے لگایا اور ویرتک

دونوں پر خودی کی کیفیت رہی افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا، اور جب

تمام علوم میں کامل پایا تو کما کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تھا رے والد کی امامتی

جو میں تکوڈیا ہوں، چنانچہ نوبس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی بعضوں کا بیان

کلasi زمانہ میں مولانا انکے مرید بھی ہو گئے چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات

کو تفصیل لکھا ہے، مولانا نے اپنی شنوی میں جا بجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے

جس طرح ایک ملخص مرید پر کا نام لیتا ہے،

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا، علوم دینیہ کا

درس دیتے تھے، وعظ کرتے تھے، فتوی لکھتے تھے، سملع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے

انکی زندگی کا دوسرا دور، درحقیقت شمس تبریزی کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے

جس کو تم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریزی کی ملاقات کا واقعہ ہو مولانا کی زندگی کا سب سے

سید براہان الدین
سے استفادہ

بڑا واقعہ ہے تذکرہ اور تاریخون میں اسقدر مختلف اور تناقض طریقوں سے مقول ہے
کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

جو اہم رضیمہ جو علماء خفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ ستدہ
کتاب ہے، آئین لکھا ہے کہ ایک نے مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے تماذہ آس پاس
بیٹھے تھے چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگاہوا تھا، اتفاقاً شمس تبریزی کی طرف سے
آنکھ کے بیٹھ گئے، مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف
اشارہ کر کے) کیا ہے، مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے یہ کہنا تھا کہ وفقہ نام
کتابوں میں آگ لگ گئی، مولانا نے کہا یہ کیا ہے شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں
جانتے شمس تو یہ کمکر چل دیے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بارہ مال اولاد، سب چھوڑ
چھاڑ ٹھکل کھڑے ہوئے اور ملک بملک خاک چھانتے پھرے، لیکن شمس کا کہیں تپہ نہ لگا
کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر دا،

زین العابدین شرودانی نے شنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریز کو انکے پیر بابکال الدین جنہی
نے حکم دیا کہ روم جاؤ وہاں ایک دل سوختہ ہے اُسکو گرم کراؤ شمس پھر تے پھرتے تو نیہ
پھوپھے شکر فروشون کی کاروان سرای میں اُترے ایک دن مولانا روم کی سواری
بڑے ترک و احتشام سے تھکی شمس نے سراہ ٹوک کر پوچھا کہ ”مجاہدہ و ریاست سے
کیا مقصد ہے، مولانا نے کہا اتباع شریعت شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں مولانا
نے کہا اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہیں کہ شکون نزل تک

پونچا دے پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کر تو ترا نہ بستا ند جمل اذان علم پو بسیار

مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اُسی وقت شمس کے ہاتھ سے پرہیزت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے، مانے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانہ نے کہا یہ قیل

و قال ہے جگو اس سے کیا غرض ہے؟ شمس نے کتابیں اٹھا کر حض میں پہنچنیک دین مولانا

کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میان درویش اتنے ایسی چیزیں ضایع کر دین جو آب کی سیطح

نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادرست تھے کہ انہاں فم البدل نہیں مل سکتا،

شمس نے حض میں ہاتھ دالا اور تمام کتابیں بھاگل کر کنارہ پر رکھ دین، اطفت یہ کہ کتابیں

ویسی ہی خشک کی خشک تھیں، میں کا تام تھا مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی،

شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں، تم ان کو کیا جاؤ؟ اسکے بعد مولانا ان کے

ارادتمند ون میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطة سفر کرتے کرتے جب قوینہ میں پونچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی،

تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے، اور شمس کی ملاقات کی جو روایت

وہاں تو اتر امشہور تھی اسکو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

”مولانا اپنے مدرسہ میں درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص جلویا پچھا ہوا

مدرسہ میں آیا، حلوے کی اُس نے قاشین بنالیں تھیں، اور ایک ایک پیسرے کو

ایک ایک قاش بیچتا تھا مولانا نے ایک قاش لی اور بتاول فرمائی۔
 حلوانے کروہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار ٹھہر کھڑے ہوئے اور خدا جانے کے ہر چلے یہ برسون کچھ تھے نہ چلا ایکمی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے بجہ کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے، اُنکے شاگردان شعروان کو لکھ لیا کرتے تھے یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر شنوی نگئی، یہ واقعہ لکھ کر ابن بطوطة لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس شنوی کی ٹری عزت ہے لوگ اسکی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اسکا درس دیتے ہیں، خانقاہوں میں شب جمجمہ معمولًا اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

جور و ایسین نقل ہوئیں ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں ہم شاہ جواہر مرضیہ، بعض اور تذکرہوں میں منقول ہیں، بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں، لیکن ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں، بلکہ اسیلے کہ جیسا کہ آگے آتا ہے، صحیح روایت کے خلاف ہیں، اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صنوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دوار اذکار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ پہ سلسلہ پیشی جاتی ہیں۔

پہ سالار جنکا ذکر اور پرگز رچکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے، ہم برس فیض صحبت اُٹھایا تھا، واقعہ تھگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیرش کرتے جاتے ہیں، تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ صفات اور بالکل قرین عقل ہے،

چنانچہ ہم اسکو تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں، لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے خضر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضروری ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ سعیلیہ کا امام تھا، لیکن انہوں نے اپنا آبائی مذہب تک کروایا تھا، شمس نے تبریز میں ہم ظاہری کی تھیل کی، بھر بامکال الدین جندی کے مرید ہوئے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری میری اور بیعت وارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا، سو اگر وون کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے ہیں جماں جاتے کارروان سرای میں اترتے اور جھر کھا دروازہ بند کر کے مراقبہ میں مصروف ہوتے اسعاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ بھی کبھی ازاں بد بُن لیتے اور اسی کو چکر کفاف مہیا کرتے، ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ آتی! کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہو سکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اُسی وقت چل کھڑے ہوئے قوییہ پوچھے تورات کا وقت تھا، بسخ فروشنون کی سرے میں اترے اسے کے دروازہ پر ایک یہنہ چبوترہ تھا، اکثر اُمرا اور عوام کو تفریح کے لیے وہاں آبیٹھتے تھے شمس بھی اسی چبوترہ پر بیٹھا کرتے تھے، مولانا کوئنکے آئے کا حال معلوم ہوا تو انکی ملاقات کو چلے راہ میں لوگ قدیموس بھتے جاتے تھے، اسی شان سے سرے کے دروازہ پر پوچھے شمس نے بھاکی یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے، دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں، اور ویرتک لے دیا پہلوی نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہوتا غلط ہے۔

زبانِ حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بازیڈ بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خوب نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ نے اسکو سطح کھایا ہے ؟ دوسری طرف اپنی نسبت یون فرماتے تھے کہ سبحانی اعظم ثانی (یعنی اللہ اکبر) میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باں ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں نشست دفعہ سنت فقار کرتا ہوں مولانا نے فرمایا کہ بازیڈ اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقام ولاست میں وہ ایک خاص درجہ پر بڑر گئے تھے اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے انکی زبان سے ایسے الفاظ انکل جاتے تھے بالخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منازلِ تقربہ میں برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر بڑھتے جاتے تھے اس لیے جب بلند پایہ پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے سنت فقار کرتے تھے

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ اصرح ہو کہ یہ نسلہ کا واقعہ ہے اس پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ میتھے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زر کوب کے چھرہ میں چلکش رہتے اس مدت میں آب و فدا قطعاً متروک تھی اور جب نے صلاح الدین کے اور کسی کو چھرہ میں آمد و رفت کی مجاز نہ تھی، مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے اس زمانہ سے مولانا کی حالت میں ایک

نایاں تغیر پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سواع سے محترز تھے، اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا
 چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشغال و فتحہ جھوڑ دیے، اور حضرت
 شمس کی خدمت سے دم بھر کو جانیں ہوتے تھے تمام شہر میں ایک شورش پچ گئی،
 لوگوں کو سخت بیخ تھا کہ ایک دیوانہ بے سر و پانے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام
 کے نہیں رہتے، یہ بہمی یہاں تک پہلی کہ خود مریداں خاص اسکی شکایت کرنے
 لگے، شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش، فتنہ انگلیزی کی حد تک نہ پوری بیخ جائے، چپکے گھر سے
 نکل کر دمشق کو چل دیے، مولانا کو اُنکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے
 قطع تعلق کر کے غزلت اختیار کی، مریداں خاص کو بھی خدمت میں باریں بیسکتا تھا
 مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خطا لکھا، اس خط نے شوق کی آگ اور
 بھر کا دی، مولانا نے اس زمانہ میں نہایت رقت آئیز اور پر اثر اشعار کئے جن لوگوں نے
 شمس کو آڑ رکھا تھا، انکو سخت مذامت ہوئی، سب نے مولانا سے اگر معافی کی
 درخواست کی چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی
 مشتوفی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریان بہ تو بگفتہ کہ ولے	عفو ماں ازین گناہ خدی
قد را وزعنی نہ دانستیم	کہ پُداو پیشوائ نہ دانستیم
طفل رہ بودہ ایم خردہ مگر	یاریب انداز در دل آن بیر
کہ کند عذر ہائے مارا ا و	عفو گلی ازین شدیدم دو تو

پیش شیخ آمد ندلا به کنان
که به بخشش مکن دگر بجزان
تو به هامی کنیم رحمت کن
گز دگر این کنیم لعنت کن
شیخ شان خونکه دید از شیان این
راه شان داد و رفت از و آن کین

اب را که یه قرار پایی که سب ملک و مشق جایین او شمس کو منا کار لایین، سلطان ولد
اس قافله کے سپه سالار بینے مولانا ن شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور
سلطان ولد کو دیا که خود پیش کرنا، خط یه تھا۔

بہ خدا یکه درازل بوده است حی و دانا و قادر قیوم
نور اوشمع ہای عشق افروخت تابش صد هزار سر معلوم
از یکه حکم او جهان پر شد عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طسمات شمس تبریزی گشت گنج عجائبش مکتوم
کما زان دم که تو سفر کردی از حلاوت جدا شدیم چو موم
ہمہ شب پچو شمع مے سوزیم زالتشی جفت و انگیجن محروم
در فراق جمال تو مارا جسم ویران جان ہچون نوم
آن عنان را بدین طرف پرتاب زفت کن پیل عیش را خروم
بے حضورت مسلم نیست حلال ہچو شیطان طرب شده مر جوم
یک غزل بے تو پیچ گفتہ نشد تار سد آن پر شر قه مفهوم
بس بذوق سملع نامه تو غریق چنج و شش بشند منظوم

شام از نور صبح روشن باد ای بتو فخر شام دار من در وم
 ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ہا شعر کی لکھی تھی جسکے دو شعر دیبا پڑھ
 شنوی میں نقل کیے ہیں۔

برو یہ لے حریفان بخشید یارِ مارا
 من آور یہ حالا صنم گر زی پارا
 اگر او ب وعدہ گویہ کہ دم دگر پایا
 مخور یہ دکڑا اورا بھری سیدا او شمارا
 سلطان ولد قافلہ کے ساتھ مشق پہنچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا، سب سامنے
 جا کر آداب و تسلیم بجا لائے اور پیشکش جو ساتھ لائے تھے مذکور کے مولانا کا خط دیا، شمس
 مشکل کے کم ع بدام و دانہ نگیر نہ مرغ دانارا، پھر فرمایا کہ ان خرف ریزون کی ضرورت
 نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے چند روز تک اس سفارت کو مہاں رکھا پھر مشق سے
 سب کو لیکر روانہ ہوئے تمام لوگ سواریوں پر تھے لیکن سلطان ولد کمال ادب سے
 شمس کے رکاب کے ساتھ مشق سے قویتہ تک پیا وہ آئے مولانا کو خبر ہوئی تو تمام
 مریدوں اور رہائیہ بوسوں کو ساتھ لیکر ستقبال کو نکلے اور بڑے ترک و احتشام سے
 لائے۔ مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحیتیں ہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک بھور وہ کے ساتھ جسکا نام کیا تھا،
 شادی کر لی مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ بصب کر دیا کہ حضرت شمس اس میں
 قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جنکا نام علاء الدین چلپی تھا جب مولانا سے

سلہ دیبا پڑھنے میں لکھا ہو کہ پیشکش ہزار دینا رکھ تھا اور مولانا نے اسے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آتنا شہر پر نشانہ کیے جائیں۔

لئے آئے تو حضرت شمس کے خیمیں سے ہو کر جاتے تھے کوئی ناگوار ہوتا چند بار منع کیا، لیکن وہ بازنہ آئے علاء الدین نے لوگوں سے شکایت شروع کی، حاسد ون کو موقع ملا ہے کہنا شروع کیا کہ کیا غصب ہے ایک بیگانہ آئے اور بیگانہ نوں کو گھر میں نہ آنے دے یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس نے اب کی وفعہ غرم کر لیا کہ جا کر کہہ دیجئے نہ آئیں، چنانچہ وفعہ غالب ہو گئے مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑا کے لیکن کہیں پتہ نہ چلا، آخر تمام مریدوں اور عزیزیوں کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے، دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سراغ رسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور ہو کر قویہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے تفصیل لکھے ہیں، مناقب العارفین میں کہیا ہے شادی کرنے کا واقعہ مقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ امیرہ کہیا خاتون تھیں، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اسپر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں، انکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے، مناقب العارفین میں یہی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان مہینہ میں پیش آیا، اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت سکھل دوپرس رہی۔

شتوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس، اول وفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے، اور مولانا خود جا کر انکو تبریز سے لائے، چنانچہ خود مشتوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

سار بانا! بار بخشش از شتران شور تبریز است و کوئی دلستان
 فرش فردوس است این پالیز را شش شف عرش است این تبریز را
 ہرز لئے فوج روح امیر جان از فراز عرش بر تبریز یان

یہ عجیب بات ہے کہ پہ سالار نے جو بقول خود ۴۰ برس تک مولانا کی خدمت میں
 رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اسد در لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے
 اور پھر انہی کا پتہ نہ لگا لیکن اور تمام تذکرے تفقیح لفظیں کہ انکو اسی زمانہ میں جب کہ
 وہ مولانا کے پاس مقیم تھے مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا،
 نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی،
 نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا شکل اللہ لکھا ہے غرض شمس کی شہادت یا
 غیبوبت کا زمانہ ۱۹۴۵ء اور ۱۹۴۶ء کے بیچ بیچ میں ہے شمس کی شہادت نے
 مولانا کی حالت بالکل بدل دی،

تذکرہ نویسون نے گلصریح نہیں کی لیکن قرآن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات
 سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پہاں تھے وہس طرح پتھر
 میں آگ ہوتی ہے شمس کی جدائی گویا چھاق تھی اور شرائی انکی پروش غزلیں،
 مشتوی کی ابتداء سی دن سے ہوئی رچنا پر تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانہ میں ہلاکو خان کے پہ سالار سیپو خان نے قویانہ پر حملہ کیا اور اپنی نیجیں

شہر کے چاروں طرف پھیلا دین، اہل شہر محاصرہ سے تنگ آگر مولانا کی خدمت میں حلہر ہوئے اپنے ایک ٹیلہ پر چھوچھا خان کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلابچا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ چھوچھا خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باران کرنا چاہا لیکن کمائیں کھنچنے سکیں، آخر گھوڑے پر ہائے کٹلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے، تمام شہر میں غل پڑ گیا، لوگوں نے چھوچھا خان سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا، اسے خود خیمہ سے بھکل کر کئی تیر چلائے لیکن سب پھٹ کر ادھر ادھر بھکل گئے، بھکل اکر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا، لیکن پاؤں اٹھنے سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۳) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخوبی پڑھتے جاتے ہیں، اسیلے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو قہ اسقدر بھکلے گا کہ مولانا نے جب اطیناں استقلال اور بے پرواہی سے عین چھوچھا خان کے خیمہ کے آگے مصلابچا کر نماز پڑھنی شروع کی ہو گی، اور اہل فوج کی تیر باران کا پکھ خیال نہ کیا ہو گا، اُس نے خود چھوچھا خان کے دل کو مروعہ کر دیا ہو گا، اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بیقرار و بیتاب رکھا، ایک دن اسی جوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین نزکوب کی قیام تھی، وہ چاندی کے درق کوٹ رہے تھے، مولانا پر ہٹوڑی کی آواز نے سلیع کا اثر

پیدا کیا، وہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کو مٹتے رہے یہاں تک کہت سی چاندی ضالع ہو گئی لیکن انہوں نے ہاتھ نہ روکا، آخر شیخ باہر کل آئے مولانا نے انہوں آغوش میں سے لیا اور اس پوش مسٹی میں دوپر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

کمی گئے پیدا آمادہ زین دکان زر کوبی زہی صلوت نہی معنی زہی خوبی زہی خوبی شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دکان لٹوادی اور دامن جھاڑک، مولانا کے ساتھ ہو گئے، وہ ابتداء سے صاحبِ حال تھے سید بہان الدین محقق سے ان کو ایامت تھی اور اس بحاظ سے مولانا کے ہم اُستاڈ اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی یاہر تک تصل انس صحبت گرم رہی جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھر تے تھے، ان سے حاصل ہوئی چنانچہ بہادر الدین ولد اپنی شنوی میں فرماتے ہیں۔

صلاح الدین
زر کوبی
صحبت

طلب ہفت آسمان ہفت نین	لقب شان یو صلاح الدین
نور خوارز خش خل گشتے	ہر کہ دیش ن اہل دل گشتے
چون دراد یہ شیخ صاحبِ حال	بر گز یہ شس ز جلد اہدال
رو بدو کرو جلمہ را بگذاشت	غیر اور اخطا و سهو بکاشت

لئے نغمات الانس و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زر کوب۔

گفت آن شمس دین که می گفتیم باز آمد با چه رخشتیم
 گفت از روی مهربا یاران نیست پرولے کس مراهی جهان
 من ندارم سر شما بروید از بر م- باصلاح دین گر وید
 شورش شیخ گشت ازو ساکن دان ہمہ نج و گفت گو ساکن
 شیخ با او چنانکہ با آن شاه شمس تبریز خاصہ اللہ
 خوش در تختیت پیغمبر شیر و شکر کار ہر دوز ہمگر مشد ڈھر
 مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلیں اور اشعار
 لکھتے تھے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

مطربا اسرار مارا باز گو قصہ ہے جان فزارا باز گو
 ماہان بر بستہ ایم از ذکرا و تو حدیث دلکشا را باز گو
 چون صلاح الدین صلاح جان سات آن صلاح جان ہارا، باز گو
 مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زر کوب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا
 تھا، مولانا کا نہ صرف ہدم و ہمراز بیگیا ہے بلکہ مولانا اس سے اس طرح پیش آتے ہیں
 جس طرح فرمدی پیر کے ساتھ ہخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش
 آتا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مشنوی میں لکھتے ہیں۔

باز درست کران غریبو افتاد باز درست نداہل فاد

گفته با هم کریں یکه، رسیتم
 چون نگهی کنیم در شستیتم
 اینکه آمد زاولین بترست
 او لین نور بود این شرست
 کاش کان او لیه بودی باز
 شیخ ارار فیق و هم مساز
 همه هم شهریم و هم خانم
 همه این ~~که~~ روزا می گفتار
 برماغ و نداشت این مقدار
 گرچه شان ~~می~~ رهات می گفتند
 از غم و غصه شب نمی خفتند
 کای عجب از چه روی مولانا
 می نیا بد کسی چو او دانا
 روز و شب میکند بجود او را
 بر فرونا ن دین، فزود او را
 شد از شیان و کرد غمازی
 یک مرید برسم طنازی
 او همان لحظه نزد مولانا
 آمد و گفت آن حکایت ا
 که همه جمع قصد آن دارند
 که فلاں را زشت و آزارند

لیکن حب حرفیون کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اپنے منقطع نہیں ہو سکتا تو اس خیال
 سے باز آئے مولانا اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی
 سے عقد بھی کر دیا تھا کہ حصاص اپنی کے ساتھ طاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں
 سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں بالآخر
 سلطنت شیخ بیار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طاہر روح

نفس عنصری سے بجات پائے تین چار روز بیار رہ کر وفات پائی مولانا نے تمام رفقا اور صحابہ کے ساتھ انکے جنازہ کی مشایعت کی، اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا، مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا، اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔

ای زہیران در فراقت آسمان بگرستہ دل میان خون شستہ عقل مجانب نیتہ
صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلپی کو پرمقدان خاص میں تھے، ہدم و ہمراز بنایا۔ اور جب تک کہ زندہ رہے اُنھی سے دل کو تسلیم ہیتے رہے مولانا اُنکے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے مرید ہیں، وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں، ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو نہیں کیا، شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کرتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی، چنانچہ تفصیل اسکی مثنوی کے ذکر میں آئیں۔

سی ستمین قوینیہ میں بڑے زور کا زر لہ آیا اور تصلیم ۳۰ دن تک قائم رہا، تمام لوگ سریمہ زہیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے، مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، القہمہ ترچاہتی ہے، اور انشا، اشدا کا میا ب ہو گی، اسی زمانہ میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

باں ہمہ مھر و مھر بانی۔ دل می دہت کہ خشم رانی
 وین جملہ شیشہ خانہ مارا درہم شکنے بہ لئے ترانی
 درز لزلہ است دار نہیں کر خانہ تو رخت می کشانی
 نالان ز تو صد ہزار رنجور بے تو نہ رہیں دیں تو دانی
 ان دونوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانہ میں ایک اور غزل لکھی۔
 روزہ سرینہ بیالین، تنهام ارہا کن ترک من خرابے شب گرو بدلہ کن
 مائیم دیوچ سودا، شب تابر و زنہا خواہی بانجشا خواہی بر و جفا کن
 ای نہ دروی عاشق تھے صبر کن، فا کن برشاہ خور ویان، وجہ بے فانباشد
 پس من چکونہ گویم آن در دراد و اکن در دلیت غیر مددان آن زاد و انباشد
 با سرا شارح کر دکہ غرم سوی مان دن خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
 از برق آن مردہ ہیں دفع اڑا کن گرازدہ است مردہ عشقی سیچان نہ مدد
 بس کن کہ بخود من گر تو ہنر فزانی تو بیخ بولی گو، تنبیہ بول علاکن
 چند روز کے بعد مزاد نہ ہوا، اکمل الدین اور غرض نظر کہ اپنے زمانے کے جاہلینوں تھے،
 علّاج میں مشغول ہوئے، لیکن نہیں کایا حال تھا کہ ادھی کچھ ہے، ابھی کچھ ہے، آخر شخص سے
 عاجز آئے، اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاد کی کیفیت سے مطلع فرمائیں مولانا
 مطلقاً متوجہ نہیں ہوتے تھے، لوگوں نے بھاکہ اب کوئی دن کے عہان ہیں۔
 بیماری کی خبر عام ہوئی، تو تمام شریعتیات کیلئے ٹوٹا شیخ صدیق الدین جو شیخ محبی الدین کبھی کے

تریت یافتہ اور روم و شام میں مرجع عام تھے، تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے مولانا کی
حالت دیکھ کر بیقرار ہوئے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے، مولانا نے فرمایا شف
آپ کو مبارک ہوئا عاشق اور مسحوق میں لبس ایک پیرین کا پروردہ گیا ہے کیا آپ
نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور میں مل جائے، شفیر و تے ہوئے اٹھے
مولانا نے یہ شعر پڑھا۔

چہ دانی تو کہ در باطن حب شاہی ہنسین دارم رخ زرین من منگر کہ پائی ہنسین دارم
شہر کے تمام امرا علما مشائخ اور ہر طبقہ درجہ کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار
چینیں بار بار کر رفتے تھے، ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہو گا؟ اگرچہ
مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہادر الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ
کے شخص تھے، لیکن مولانا نے حسام الدین چلپی کا نام لیا، لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ
پوچھا، پھر ہی جواب ملا، پوچھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق میں آپ کیا
فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اُسکو وصیت کی حاجت نہیں،
مولانا پر ۵ دینار قرضہ تھا، مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کر کے باقی قرضہ
سے بدل کر الو، لیکن قرضہ تھا نے کچھ لینا گوارا نہ کیا، مولانا نے فرمایا کہ احمد شداس سختی سے
رہائی ہوئی، چلپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازہ کی نماز کون پڑھائیگا؟
فرمایا مولانا صدر الدین، یہ وصیتیں کر کے جمادی الثاني ۱۷۷۴ھ کی پانچویں تاریخ
یکشنبہ سے دن بغرور ۸ آفتاب کے وقت انتقال کیا،

رات کو تھیز اور تھین کا سامن میا گیا گیا صبح کو جنازہ اٹھا بیچے جوان بوڑھے میز غریب عالم جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازہ کے ساتھ تھے اور تھین مارا کر روتے جاتے تھے ہزاروں آدمیوں نے کٹرے پھاڑ دانے عیسائیوں اور یہودیوں تک جنازہ کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے باشاہ وقت جنازہ کے ساتھ تھا اُس نے انکو برا کر کہا کہ تک مولانا سے کیا تعلق؟ بوئے کہ یہ شخص اگر تھا رام مسی اور علیسی تھا، حسن و قبیل تابوت رکھا تھا، راہ میں چند دفعہ بدلا گیا، اور اُسکے تختے توڑ کر بڑک کے طور پر تقسیم کیے گئے، شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان میں پوچھا شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے لیکن پیغام کو پیو شہر میں ہو گئے، آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی، ہدن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے، چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے۔

پنجم ماہ در جمادی حسر	بودنفلان آن شہر فاخر
سال هفتاد و دو بدرہ بعد	شش صدر عجم حضرت محمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالان فلک دران نا تم
مردم شہر اوصیہ رکیر و کبیر	ہمہ اند رفتان و آہ نفیر
وہیان ہم زرومی و اتر اک	کر دہ از در وا فگر سیان چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر	اُز سر محسر عشق تز پے بر

کرده اور مسیحیان معبود دیده اور اجھو دخوب چو ہو د
 عیسیٰ گفت اوست عیسیٰ ما موسوی گفت اوست موسیٰ ما
 ہمہ کرده زغم گریبان چاک ہمہ از سوز کرده برس رخاک
 ہمچنان این کشیدہ تاچل روز یتیج ساکن نشد دمی تفت سوز
 بعد چل روز سوے خانہ شدند ہمہ مشغول این فسانہ شدند
 مولانا کا مزار مبارک اُسوقت سے آج تک بوسہ گاہ خلاق ہے۔ اب بطور طحیب
 قویتہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر ٹرالنگر خانہ
 ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد سلطان و لد علاء الدین محمد کاظم
 صرف اس کارنامہ سے زندہ ہے کہ انہوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا، سلطان و لد
 جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے انکا نام روشن ہو سکا،
 لیکن علوم طاہری و ایاضی میں وہ بیگانہ روزگار تھے مولانا کی وفات پر سب کی رائے
 تھی کہ انہی کو بجاوہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارانہ کیا، انہوں نے
 حسام الدین چپی سے کماکہ والد ماجد کے زمانہ میں آپ ہی خلافت کے خدمات بنجام
 دیتے تھے، اسیلے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجیے حسام الدین چپی نے ۶۷۳
 میں انتقال کیا، انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر مستکن ہوئے

اُنکے زمانہ میں بڑے بڑے علماء و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تفیر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بجا تا۔ اُنکی تصمیمات میں سے خاص قابل ذکر ایک شنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات کئے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انہوں نے سال ۱۸۷۸ء میں ۹۶ برس کی عمر میں استقال کیا، اُنکے چار صاحزوں کے تھے چلپی عارف جنکاتا نام جلال الدین فریدون تھا، چلپی عابد، چلپی زاہد، چلپی واحد۔

چلپی عارف مولانا روم کی حیات اسی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے سلطان ولد کی استقال کر بیان کے سجادہ پر بیٹھے اور سال ۱۸۷۸ء میں استقال کیا، اُنکے بعد اُنکے بھائی چلپی عابد نے منند فقر کو زمینت دی۔ اُنکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا لیکن نئے اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ اکھا ذکر مولانا کے سوانح بخوار کا کوئی ضروری فرضیہ

سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے این بطور نئے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے کہ اُنکے فرقہ کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں چونکہ مولانا کا القب جلال الدین تھا، اسیلے اُنکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہو گا، لیکن آج کل ایشیا کے کچک شام مصر اور قسطنطینیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں، میں نے سفر کے زمانہ میں اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہیں، یہ لوگ نہ کی ٹوپی پہنتے ہیں جیسیں جوڑا در زمین ہوتی۔ مثلاً اس ٹوپی پر اسے بھی باندھتے ہیں بختر قہ میا کر تھے کے بچاے ایک چیخت دار جامہ ہوتا ہے، ذکر و شغل کا

یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے اُرص میں آگے یا پیچے بڑھا، یا ہٹنا نہیں ہوتا، بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں، سماں کے وقت دف اور نبھی بجاتے ہیں لیکن میں نے سماں کی حالت نہیں دیکھی، چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجہ اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی، اور جیسا کہ اسے دیکھا وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، میری وہ تقلید اس طریقہ کو اختیار کیا ماحلا نکی یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی جیزین، صاحب دیا چھنے لگتا ہے کہ اس سلسلہ میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۰۳ دن چار پایوں کی خدمت کرتا ہے، ۰۳ دن فقراء کے دروازے پر بھاڑا دیتا ہے، ۰۳ دن آب کشی کرتا ہے، ۰۳ دن فراشی، ۰۳ دن ہیزم کشی، ۰۳ دن طباخی، ۰۳ دن بازار سے سودا سلف لانا، ۰۳ دن فقراء کی مجلس کی خدمتگاری، ۰۳ دن داروغہ کری، جب تک مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرات سے تو بہ کرا کر حلقہ میں داخل کر دیا جاتا ہے، اسکے ساتھ خانقاہ سے لباس (وہی جامہ) ملتا ہے، اور آسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو رس ہوئے اور اس مدت میں انسنے بارہ بڑے بڑے صدمات اٹھائے لیکن ساتوں صدی میں جس زور کی اسکو ٹکر لگی، کسی اور قوم یا مذہب کو

گلی ہوتی تو پاش پاش ہو گر رہ جاتا یہی زمانہ ہے جب میں تاتار کا سیلا ب اٹھا اور رفعہ اس سرے سے اس سرے تک پھیل گیا، سیکڑوں بیڑا رون شہر اجڑ گئے، کم از کم ۹۷۰ کم آدمی قتل کر دیے گئے سب سے بڑھ کر یہ کم بغا اجڑا ک اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سن بھل نہ سکا، یہ سیلا ب ۱۵۰۰ میں تاتار سے اٹھا اور سا توں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے ساتھ قائم رہا محقق طوسی شیخ سعدی شواحد فرید الدین عطار عراقی شیخ شہاب الدین سہروردی شیخ محی الدین عربی اصدر الدین قونوی یا قوت حموی شاذلی ابن الاشیر شیخ ابن الفارض عبد اللطیف بغدادی شجم الدین رازی سکاکی سیف الدین آمدی شمس الامیہ کر دری محدث ابن الصلاح ابن النجاشی مورخ بغداد ضیا بن بیطار ابن حنفیہ ابن القسطنطیلی صاحب تاریخ الحکماء تونجی منطقی شاہ بوعلی قلندر زملکانی غیرہ راسی پر آشوب عمد کے یاد گاریں۔

سلطنتیں اور حکومتیں ملتی جاتی تھیں لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے تھے، اسی زمانہ میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے ترتیب دیا، یا قوت حموی قاموس الجغرافیہ لکھی ضیا بن بیطار نے بہت سی نئی دو ایکن ہیات فن تھیں شیخ سعدی نے غزل کو مورخ پر پوچھا یا ابن الصلاح نے اصول حدیث کو متقل فن بنایا سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکرون میں لکھا ہے کہ ”مولانا“ اپنے زمانہ کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے لے،

لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اُنکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محمدی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحقیقی علم میں مصروف تھے، اور انکی عمر ۴۳ برس کی تھی، پس سالا رکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق تھے محبی الدین۔ شیخ سعد الدین جموی۔ شیخ عثمان رومی، شیخ احمد الدین کرامی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں، جو حقائق و اسرار ان صحبتیوں میں بیان کیے گئے انکی تفصیل میں طول ہے۔

صدر الدین قونوی، شیخ محبی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفسر تھے وہ قونیہ میں رہتے تھے، اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا، انکی پرطف صحبتونکا ذکر آگے آیا گا۔ شیخ محبی الدین رازی مشائیح کبار میں تھے، ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شرکی صحبت تھے، تماز کا وقت آیا تو انھی نے امامت کی، اور دونوں رکعتوں میں قل یا ایہا الکافرون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی، مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے یہ پڑھی اور ایک دفعہ آپ کے لیے۔

شاہ بوعلی قلندر پانی پتی جن کو تامہنڈ و سستان جانتا ہے مدت تک مولانا کی صحبت میں رہے اور اُسے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے، انسے بھی مولانا کی صحبتیں ہیں

لئے پس سالا صفحہ ۱۱۷ نفحات الانس جامی تذکرہ شیخ محبی الدین رازی ۳۷ ریاض العارفین۔

شیخ سعدی کا گذرا کثر بلا دروم میں ہوا ہے بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولامت ملے ہوئے، لیکن روایتوں سے ایک بھی تائید ہوتی ہے مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقصہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دی یہی تاکہ میں اُس سے فذے روحانی حاصل کروں یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قیمتیں چاہے کسی کی ہو اسی زمانہ میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوّاون کے ذریعہ سے پوچھی تھی شیخ نے وہی غزل بھیج دی اسکے چند شعريہ ہیں۔

ہر نفس آواز عشق میر سدا پچپ ورت
ما بہ فلک میر ویم عزم تماشا کر است
ما بہ فلک بودہ ایم یار ملک بودہ ایم
با زہان جار ویم باز کہ آن شرم است
ماز فلک بر تریم وز ملکا فزون تیم
زین دو چر انگذریم منزل ما کیر است
شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلا دروم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے تراویہ حقیقت کا ایک نغمہ ہے شمس الدین نے غزل دیکھی تو سمجھ بحال طاری ہوئی
خاص اس غزل کے لیے سلیع کی مجلسین منعقد کیں اور بہت سے ہدیے اور تھنے دیکھ شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چھنا پڑھ شیخ قویسہ میں آئے اور مولامت ملئے
علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد شیخ درۃ التلچان کی مشہور کتاب ہے جس میں انھوں نے فلسفہ کے کل اجزا، فارسی میں نہایت جامعیتی

لکھے ہیں، وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقوہ گوش ہو کر گئے، اُنکے ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

بواہرِ رضیہ میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو چونکہ درحقیقت وہ آسی نیت سے آئے تھے، اُنہوں نے اسے آئے تھے، اُنہوں نے اسے آئے تھے۔

ارشیقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی، مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علماء کے ساتھ مولانا کے پاس گئے، سب نے آپس کے مشورہ سے چند نہایت معربۃ الارامسال طہراییے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن جوں ہی مولانا کے چہرہ پر نگاہ پڑی یہ معلوم ہوا کہ وہ کبھی پوچھد پڑھا ہی نہ تھا، تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقایق اور اسرار پر تقریر شروع کی، جسکے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہوا نہ لیکن اس قدر رقینی سے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں، اور اس سے مولانا کے رتبہ کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسون نے نہیں لکھ کر ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کیے جائیں اسیلئے جستہ جستہ جن باطن کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرہ میں نہیں رکھتی زندگی عالما نہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی، اُنکی سواری جب مکلتی تھی تو علماء اور طلباء بکھر امراء کا ایک ٹرا گروہ رکا بہ میں ہوتا تھا، مناظرہ اور مجاہدہ جو علماء کا عام طریقہ تھا مولانا ہمیں اور وہن سے چند قدم آگے تھے سلاطین اور امراء کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا، لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ بت پہلے سید بربان الدین محقق کے مریض چک تھے اور نووس پرس کہ اُنکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کیے تھے، مناقب العارفین وغیرہ میں انکے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تھصیل علم کے لیے مشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ ہم اور لکھائی ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تیرزی کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے درس و تدریس، افتاب اور افادہ کا سلسلہ اپ بھی جاری تھا، لیکن وہچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے

نشیں سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہد حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، سپہ سالار برسون ساتھ رہے ہیں، انہا بیان ہے کہ میں نے کبھی انکوشخوابی کے لباس میں نہیں دکھانا بچھونا اور تکمیل بالکل نہیں ہوتا تھا، قدر ایتنے تھے نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

یادداشت شانہ

چہ آسایہ بہر پلو کہ خسید کسی کر خاردار و، اونہا لین
سلع کے جلوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو انکے لحاظ سے دیوار سے ٹیک کے زان پر سر کھلیتے کہ وہ لوگ بے تکلف ہو کر سو جائیں، وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خدا ٹھیک ہے اور ذکرِ شغل میں مصروف ہوتے ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتہ دہ و من دل شدہ رخواب نہ رہ ہمہ شب دیدہ من بر فلک استارہ تھرہ
خوابم از دیدہ چنان فت کہ ہر گز نا یہ خواب من زہر فراق تو بیو شید و بہر د
روزہ اکثر رکھتے تھے، آج تو لوگون کو مشکل سے لقین آئی گا لیکن معتبر رواہ کا بیان ہے،
کہ متصل دس دس بیس میں دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلہ کی طرف مُرجاتے اور پھرہ کارنگ بدل جاتا نماز میں
نہایت سہنراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہ میں نے اپنی آنکھوں سے
وکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صح ہو گئی مولانا
نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے مقطوع میں لکھتے ہیں۔

بہ خدا خبر نہ ازم چونماز میگذارم کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد فلانی

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے مولانا نماز میں اسقد رروے کے تمام چہرہ اور داڑھی آنسوں سے ترہ گئی جاڑے کی خدت کی وجہ سے آنسو جم کر بخ ہو گئے لیکن وہ سیطح نماز میں مشغول رہنے کا والد کے ساتھ ابتداء عکسین کرچکے تھے اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

مزاج میں انتہا درجہ کا زبرد و قناعت تھی تمام سلاطین اور امرا۔ نقدی اور ہر قسم کے تباہیں بھیجتے تھے لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے پوچھیز آتی سمجھ حسام الدین زرکوب یا چلپی حسام الدین کے پاس بھجوادیتے کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان لداحصار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ جسد ن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ ج ہم کے گھر میں درویشی کی باؤتی ہے معمول تھا کہ ہبہ وقت مونہ میں بیلہ رکھتے تھے اصلی بیب معلوم نہیں، لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے چلپی سے لوگوں نے پوچھا تو انہوں نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہی نہیں چاہتے کہ موٹکا مزابھی شیرون رہے" لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں ہتھراق اور محیت اور پیزہ ہے لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہیانیت کی شہادت نہیں ملتی۔

فیاضی اور اشیار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبایا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا آتا کر دیتے اسی لحاظ سے کہہا ہوتا تھا کہ آتا رہنے میں نجت نہیں۔

با وجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بی تکلف متواضع اور خالکار تھے ایک دفعہ
جائزہ دن کے دن میں حسام الدین حلپی کے پاس گئے چونکہ ناوقت ہو چکا تھا دروازہ
سب بند تھے، وہین ٹھر گئے برف گر گر کر سر چھتی جاتی تھی، لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو
زحمت نہ ہونہ آواز دی نہ دروازہ کھٹ کھٹایا صبح کو تواب نے دروازہ کھولا تو چیزیں
دیکھو، حسام الدین کو خبر کی، وہ آکر بیرون پر گر پرے اور رونے لگے مولانا نے
گلے سے لگایا اور انکی تسلیم کی

ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے آپ
کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومنے جاتے مولانا بھی انکی دلداری کے
لیے اُنکے ہاتھ چومنے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کام مولانا بڑا ٹھر جائیے
میں کام سے فارغ ہو لوں، مولانا اس وقت تک وہین کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر
آیا اور دست بوسی کی غرت حاصل کی،

ایک دفعہ سماں کی مجلس تھی، اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی، ایک شخص
بی خودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکر کھانا، چند دفعہ یہی اتفاق ہوا، لوگوں نے
بزورا سکو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دوڑھا دیا، آپ نے ناراض ہو کر فرمایا "شرب
اُسے پی ہے، اور بہستی تم کرتے ہو"

قوینہ میں گرم پانی کا ایک چیخہ تھا، مولانا بھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے،
ایک دن وہاں کا قصد کیا تھا میں پہلے جا کر ایک خاص جگہ تھیں کرائے لیکن قبل اسکے کہ

مولانا پوچھیں، چند جذامی پوچھر نہانے لگے خدام نے انکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدم کو ڈالنا اور حسنه میں اُسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا بھمان جذامی نہار ہے تھے۔

ایک دفعہ عین الدین پرداز کے گھر میں سلیع کی مجلس تھی کریم خا توں نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سلیع میں مشغول تھے اتفاق سے ایک کٹتے نے اکٹپتی میں موٹھڈاں دیا، لوگوں نے کٹتے کو مارنا چاہا، مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اسے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حامی میں گئے اور فوراً بہر نکل آئے، لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جوان درگیا، تو حامی نے ایک شخص کو جو پہلے سی نہار ہاتھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اسیے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہار الدین کا ذکر ہے، فقہاء کما کہ خواہ خواہ شخص سلطان اعلیٰ کہلاتا ہے، اور اپنے آپ کو مقدس جنماتا ہے، مولانا اچھے نایکے صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے ان فقہاء کما کہ "آپ" لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہار الدین مولانا کے والد ہیں، فقہاء نے مولانا سے جاگر معدورت کی مولانا نے فرمایا تھیں، معدورت کی ضرورت نہیں، میں بار خاطر ہونا نہیں جلتا، ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کراخا توں نے اپنی لوڈی کو سزا دی، اتفاق سے

مولانا بھی اسی وقت آگئے، بخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اسکی
لو بڑی تو تھاری کیا حالت ہوتی پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی ہیں
ہیں، کوئی شخص خدا کے سو اکسیکا غلام نہیں، کر اخاتون نے اسی وقت اسکو آزاد کر دیا۔
اور جب تک زندہ رہیں غلاموں اور کنیروں کو اپنا جیسا کھلائی اور پہناتی رہیں۔
ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے ایک ننگ گلی میں ایک شا سر راہ
سورہ تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہئے
اوھر سے ایک شخص آ رہا تھا اُس نے کتنے کو مٹا دیا، مولانا نہایت آزرباد ہوئے اور
فرمایا کہ نا حق اسکو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سر راہ لے طریقے پر رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے،
انھیں سے ایک نے کہا کہ اول عین ا تو ایک کہیگا تو دس سیئیگا، اتفاق سے مولانا کا اہر
گذر ہوا آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہے مجکو کہ لو مجکو اگر ہزار کھو گے تو
ایک بھی نہ سنو گے“ دونوں مولانا کے پاؤں پر گر ٹپے اور اسپین صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی، تمام امرا اور صلحاء حاضر تھے،
مولانا نے قرآن مجید کے دو قائق اور نکات بیان کرنے شروع کیے ہر طرف سے
بے اختیار وادا اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں، اس زمانہ میں وعظ کا طریقہ
یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انھی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا
تھا، مجتمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے، انکو حسد پیدا ہوا ہوئے کہ آیتیں

پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، اُنکے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے مولانا نے اُنکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں، اُنھوں نے لفظی پڑھی مولانا نے اس سورہ کے دقایق اور طائف بیان کرنے شروع کیے تو صرف لفظی کے واو کے متعلق اسقدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہو گئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی، فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ دے اور مولانا کے قدموں پر گر ٹپے، اس جلسہ کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کہا فرمایا کرتے تھے کہ جبقدر میری شہرت ٹھستی جاتی ہے میں بالا میں مبتلا ہو تا جاتا ہوں، لیکن کیا کروں کچھ تدبیر نہیں ٹرتی، متنوی میں بھی اسکی طرف شارة کیا،

خویش را رنجور سازی زار زار تا ترا یروں کنند از اشتہار

اشتہارِ خلق بندِ محکم است در رہ این از بند آہن کی کم است
ایک دو شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے تو شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے بجادہ پڑھایا، آپ اُنکے سامنے دو زانوہ کر مراقبہ میں بیٹھے حاضر ہیں میں سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فقر کسکو کہتے ہیں، مولانا نے کچھ جواب نہ دیا، تین دفعہ اُنستے یہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے، جب اٹھ کر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہبے اوب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ افقی راذ اذ اعرف اللہ کل لسانہ یعنی فقیر حب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے،

یہ مناقب العارفین کی روایت ہے مگر ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے شیخ صدر الدین کا وہ اسقدر لحاظ کرتے تھے کہ اسکے ہوتے کہی نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک وقوعہ درسہ اتابکیہ میں بُرا مجمع تھا، شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے، قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین داہیں یامین تشریف رکھتے تھے، تمام امراء مشلیخ اور علماء ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے، وفقہ مولانا کسی طرف سے آنکھے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے، بیٹھ گئے یہ دیکھ کر معین الدین پر واثہ اور مجدد الدین اتابک اور دیگر امراء اپنی جگہ سے اٹھا اٹھ کر مولانا کے پاس آیے تھے، قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ پوکر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لیجا کر لے چاہا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذرخواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں ۲۲

سراج الدین قولوی بڑے رتبہ کے فاضل تھے لیکن مولانا سے مال رکھتے تھے کسی نے اُنسے کہا کہ مولانا کعتے ہیں کہ میں تشریون مذہبیون سے متفق ہوں نہ ہوں نہ اپنے ایک مستعد شاگرد کو پیچا کر مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کر دیں تو اُنکی خوب بخیر لینا، اُنسے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ان میرا یہ قول ہے اُنسے مغلظاً گالیاں دینی شروع کیں، مولانا نے

ہنسکر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں میں اس سے بھی متفق ہوں وہ شرمند ہو کر جلا گیا۔ ایک دفعہ کسی نے کہا کہ احمد الدین کرمانی گوشا ہد باز تھے، لیکن پاک باز تھے، مولانا نے فرمایا کہ ”کاشیکے کر دے وگز شستے“ یعنی کر کے تو یہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی ہے سے پندرہ دینارا ہوا روزینہ مقرر تھا، چونکہ مولانا مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے اسلیے اسکے معاوضہ میں فتویٰ لکھا کرتے تھے، مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے تو گوئیں کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کروتا کہ یہ آمد نی مجبہ پر حلال ہو چنا چچہ معمول تھا کہ عین وجہ اورستی کی حالت میں بھی مریدوں اور قلمباقھی میں لیے رہتے تھے، اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے۔ ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا، شمس الدین ارونی نے اس فتویٰ کی تغییط کی، مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتابے کے فلاں صفحہ میں یہ سلسلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی بھٹکا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینارا ہوا رملتے ہیں، مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بست ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ ۵ دینار بھی انھی کو ملنے چاہیں۔

امرا کی صحت
سے اجتناب

مولانا کے زمانہ میں کیقباد المتنی سے سلطنت غیاث الدین کھیسر و بن کیقباد المتنی سے ۱۵۵۶ء۔ کن الدین قلیعہ ارسلان کی بعد دیگرے تو یہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے، اکثر حاضر خدمت ہوتے، کبھی کبھی شاہی محل میں سطع کی مجلس منعقد کرتے، اور مولانا کو تخلیف دیتے، کن الدین کے دربار میں سیاہ و سفید کا الک معین الدین پر وانہ تھا، جو دربار میں جایت کے عمدہ پر مامور تھا، اسکو مولانا سے خاص عقیدت تھی، اور اکثر نیاز مندانہ حاضر ہوتا، لیکن مولانا کو بالطبع امرا و سلاطین سے نفرت تھی، صرف حسن خلق کی وجہ سے انسیل لیتے تھے، ورنہ ان صحبتوں سے کو سون بھاگتے تھے، ایک دفعہ ایک امیر نے معدرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی اسیے کم خضر ہو سکتا ہوں، معاف فرمائیے گا، فرمایا کہ معدرت کی ضرورت نہیں، میں آنے کی نیت نہ آنے سے زیادہ منون ہوتا ہوں۔

ایک وفعہ معین الدین پر وانہ چند اور امراء کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا بھی پڑھتے، معین الدین کے دل میں خیال گزرا کہ سلاطین اور امراء اول امیر ہیں اور قرآن مجید کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے، تھوڑی دیر کے بعد مولانا بایا ہر آئے بسلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابو الحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا، دربار یون نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ خبر نہ ہو سے حسن میذ می جو وزیر تھا اُس نے کہا کہ حضرت اقرآن مجید میں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامور نکم

آیا ہے اور سلطان تو اولو الامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک بیرونی بھی ہے شیخ
نے فرمایا کہ ممکنوا بھی اطیعو الشد سے فرصت نہیں کہ اطیعو الرسول میں مشغول ہونے
اولو الامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرایہ حکایت شکر و نسے گئے اور اٹھ کر چلے آئے۔

مولانا پر اکثر استغراق و جدا اور محیت کی حالت طاری رہتی تھی میٹھے میٹھے کیاراگی
اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے بھی کبھی چکپے کسی طرف بکھل جاتے اور میتوں
غائب رہتے لوگ ہر طرف ڈھونڈھتے پھر تے آخر کسی ویرانہ میں پتہ گذاہ مریدان
خاص وہاں سے جا کر لاتے اسماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گذر جاتے کہ ہوش میں
نہ آتے راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کا نون میں آگئی وہیں کھڑے
ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے سعمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا
ہے اس کر قوالوں کو دے ڈالتے مریدوں میں خواجہ مجدد الدین نام ایک امیر صاحب
مقدرت تھا وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق ہمیار کھتا تھا، مولانا جب کپڑے
آتا کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لاکر پہنادیتا،

معین الدین پر وانہ نے ایک فاضل کو قویہ کا قاضی کرنا چاہا اُنھوں نے
تین شرطیں پیش کیں، رہا ب رہا جہ کا نام ہے، سر سے اٹھاویا جائے عدالت
کے تمام پر اپنے چہرے اسی بکھال دیے جائیں اور نہ چو مقرر ہوں اُنکو حکم دیا جائے
کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں، معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط

اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رہب سنت تھے، فاضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا، مولانا نے سنا تو فرمایا کہ "رہب کی ایک ادنی کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچائی" ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ لڑکے جھگڑتے رہتے میں مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں، لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے،

حصہ دوم

تصنیفات

مولانا کے تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

فیہ ما فیہ۔ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وفاتِ معاین الدین پر وانہ کے نام لکھے، یہ کتاب بالکل نایاب ہے پسہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اسکا تذکرہ کیا ہے مولانا کے دیوان کا ایک مختصر ساختاب فتنہ میں امر تسریں جھیاں اسکے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطون ہیں۔

دیوان۔ آئین قریب ایچاس ہزار شعر میں چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً تبریز کا نام ہے اسیے عموماً اسکو شمس تبریزی کا دیوان سمجھتے ہیں، چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریزی کا نام لکھا ہے، لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے، اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غالباً اسکے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا، اسکے علاوہ اکثر شعراء مولانا کی غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے، اسکے ساتھ مولانا کی

غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی مکمل اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے مثلاً علی خرین کہتے ہیں این جواب غزل مرشد روم کے لگفت من بیوی تو خوشم نافہ تاما رمگیر دوسرے صریع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بیوی تو خوشم خانہ من ویران کن من بیوے تو خوشم نافہ تاما رمگیر
خرین کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب زنو اے عارف روم این پرده بزرگ کہ "یار دیدم" مثنوی یہی کتاب ہے جسے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جسکی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبایا ہے اسکے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الطنون میں ہے ۲۶۶۰ ہے۔

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر نام حج پورا تھا، اور فرمادیا تھا کہ

باقی این گفتہ آیدے بے گمان در دل ہر کس کہ باشد نور جان اس پیشین گوئی کے مصدق بننے کے لیے اکثر وہ نے کوششیں کیں، اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا، اسکو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے بچات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر کھاتھا جسکا مطلع یہ ہے۔

ای ضیا، الحق حسام الدین بعید دولت پا یہدہ عمرت بر مزید شیخ اسماعیل قصیری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضمیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک

نسخہ سلامہ عکالکھا ہوا ہاتھ آیا، انہوں نے تحقیق اور تقدیم کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے چنانچہ انہوں نے لوگوں کے سامنے اسکا اظہار کیا، اسپر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت سے شہمات و اروی کیے۔ اسمعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔ صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے متأرجح طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج بوجو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور متنوی ہے چنانچہ ہم ان دونوں تفصیل کے ساتھ تبصرہ دریویو، لکھتے ہیں۔

دیوان

دیوان میں اگرچہ م و پیش ۰۵ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں مولانا کی شاعری کا دامن بیح کے دلاغ سے بالکل پاک ہے۔ حالانکہ انکے معاصروں میں سے عراقی اور سعدی تک چوار بابِ حال میں بھی نامور ہیں، اس عیب سے نہ بچ سکے ایران میں شاعری کی ابتداء اگرچہ روکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو میں سوبرس سے زیادہ گذر پکے تھے لیکن شاعری کی اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی، اسکی وجہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتداء مذاخی اور بھیٹی سے ہوئی اور اسیلے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا،

لہ ی پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے۔

لیکن چونکہ عرب کا تمعیج پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتداء تسبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی اسیلے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے زمانہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا، چنانچہ حکیم سنانی، اوری، خاقانی، نظیر فاریابی۔

اکمال سعیل نے غزلین بھی لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں لیکن یہ اعموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کہ بھی نہیں سکتی تھی، غزل و صائل سوز و گداز کا نام ہے اور اسوقت تک جو لوگ شعرو شاعری میں مشغول تھے اصرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ نہیں بنا کر، عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا، چنانچہ اس زمانہ کے جمقد ر شعرا ہیں انکے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مصنوع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ اوری، خاقانی، عبد الواسع جبلی، مسعود سعد سلطان کی غزلین آج بھی موجود ہیں۔ انہیں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں،

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتداء سطح ہوئی کہ اربابِ حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے عشق و محبت کا سرمایہ انکو صوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے انکے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا، سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنانی، خواجہ فرید الدین عطار، اس خصوصیت کے موجہ اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے در دل کا اظہار زیادہ تر بیاعیات اقصایا، اور مشنیات کے ذریعہ سے کیا تھا، عزیز اب تک سا لوگی کی حالت میں رہیں، ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے

فنا ہونے سے صلگہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اسیے شعر اکی طبیعتونکا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا، ان میں سے بعض فطری ملائشی مزاج تھے، اسیے اُنکے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی اعرابی اور مولانا ردم میں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر یو یو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عربی سے انکاموازنہ کیا جاتا تھیں ان بزرگوں کی غزوں کے نونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیر وہیں اسیے مذاق حال کے موافق خواہ بھی انکو ترقی جمع دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا، واقعہ بگھاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا چاہتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عربی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جا سکتا، پسہ سالار نے نہایت تفضیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بھر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا اور خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان مالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دچپسی نہیں ہوتی اسیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے لفاظ تھے "اپیم آنکہ مول نہ شوند شعر می گویم و اند کہ من از شعر بیز ارم در ولایت ما و قوم ما از

شاعری ننگ تر کار سے نہ بُوو^۱

غزل کیلیے خاص قسم کے مضامین خاص قسم کے الفاظ خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ بھی کسی حالت میں اس محدود دائرہ سے نہیں مکھلے بخلاف اسکے مولانا اسکے مطابق پابند نہیں وہ ان غریب اور قیل الفاظ تک کوہ تکلف سے عالم کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدہ میں بھی لوگوں کے نزدیک بارپانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلاؤیزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ آسمیں مجاز کا پہلو غالباً رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائیں جو ہوس پیشہ عشق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں، مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو سقدر غالب ہے کہ رندوں اور پسازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اضافت، جو شاعری کی شریعت میں بعض المباحثات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے بر تیتے ہیں کہی گھبرا جاتا ہے۔ تاہم مولانا کی غزوں میں جو خصوصیات بجاے خود پائے جاتے ہیں، ہم انکو بہ فعات ذیل بیان کرتے ہیں۔

دا، انکی اکثر غزلیں، کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اور اس وجہ سے ان

غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے عام غزلوں کی طرح ہر شعر اگر نہیں ہوتا
شلا اُنکی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا
کرتے تھے اسکو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خون گشت خون نبی خسپہ دل من از جنون نبی خسپہ
مرغ دماہی زمن شدہ حیران کایں شبی روز چون نبی خسپہ
پیش ازین در عجب نبی بودم کاسماں نگون نبی خسپہ
آسمان خود کنون زمن خیرہ است کہ چرا این زبون نبی خسپہ
عشق بر من فسون عظم خاند دل شنید آن فسون نبی خسپہ
یا مشلانہ نماز میں اپر جو بخودی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چونماز شام ہر کس بند چراغ و خوانی منم و خیال یاری غم و نوحہ و فنا فی
چو وضو زاشک سازم بود تہشین نماز م در مسجد میسوز دیچود و رسد اذانی
عجیب نماز مستان تو گبود رست هست آن کہ ندانہ او زمانے انه شناسدا و مکانی
عجیب اور کععت ستیں عجیب اچار م استین عجیب اچار م استین
در حق چکونہ کوئم کہہ دست ماند و فی دل دل ن دست چون تو بردی ها خیا امانی
بند اخیر نہ دارم چونماز مے گزارم کہ تمام شد رکوعی کہا م ام شد فلانی
اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یا مشلانہ توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں، جنہیں سے ایک یہ ہے۔

بازشیری باشکر آمیختند	عاشقان بایک دگر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند	آفتاب بے باش میختند
رنگِ عشق و نیزگ عاشقان	جمله پچون سیم و زر آمیختند
رفضی آنگشت در دن ان گزید	چون علی را با عسر آمیختند
چون بمار سرمه تی حق رسید	شلخ خشک و شلخ تر آمیختند

۲- مولانا کے کلام میں جو وجہ جوش اور بخودی پائی جاتی ہے اور دون کے کلام میں نہیں پائی جاتی وہ فطرہ پر جوش طبیعت رکھتے تھے تھس قبریز کی صحبت نے اس نشہ کو اور تیر کر دیا تھا، انکے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشہ میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ مونہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے، کسی موقع پر یہی باتیں کہہ جاتا ہے جو متنانت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کھاتا ہے جس طرح کوئی بخوبی سائل کیکو پڑ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر اسکے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے ہقد کھختا اور وامن بچاتا ہے، لیکن اگر بچاے اسکے میں محبوب اور میرے بچاے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا، تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا بلکہ عاشق کی قدر دافی کرتا اور اسکی تمام آرزوں کو بر لاتا اس خیال کو بعدینہ ادا کرتے ہیں۔

گردین زاری تو بودی عاشق من ہر زمان	بر دلت بخشیدمی و بوسہ بخشیدمی
ور تو بودی ہچمن ثابت قدم در را عشق	بر تو ہر گز چون تو بمن دیگری نگزیدمی

گرچہ برجو و جفا تی تو مرا قدرت بُدے یا خلق تم شرم بودی یا ذق ترسیدی
یا مشلا ایک غزل میں کہتے ہیں

بنا تی رخ کہ باغ و گلستانِ نم آرزوست
لکیدست جام بادہ و لکیدست زلف یار
رقص چین میانہ میدانم آرزوست
آن گفتگو شک کہ "بیش مرنجانم آرزوست
اسکا یہی کہنا کہ "زیادہ نہ تاڈا اور چلتے بنو"
اسے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ تاڈا اور چلتے بنو"

یا مشلا یہ رباعی۔

جز ماگرت عاشق شیدا است بگو در میل دلت بجانب ما است بگو
گریچ مراد دل تو جاست بگو گرہست بگو نیست بگو رہست بگو
اس رباعی کے چوتھے مصروف خیال کرو کہ اس سے کس قسم کی دار فگنی اور رجوش
اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیت اُنکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جو شر میں عاشق پر جو
خاص خاص حال تین گذرتی ہیں انکو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ انہوں کے سامنے
اُنکی تصور کھنچ جاتی ہے۔ اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے
مشلا عاشق کو بھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعتہ عین انتظار اور شوق کی حالت
معشوق سامنے سے آ جاتا ہے، عاشق بے اختیار اُنکھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے
یعناؤ ہاگیا، لیکن پھر غایت سُتعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟

پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار و راہم زد خلوتیان اد وست وست دیدہ غلط امیکنہ نیمت غلط اد وست وست
یا مشلا کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان ہمیاں ہیں اور معشوق کے آنے کا انتظار کیا جا رہا ہے لیکن وہ آنہ دیں چلتا، عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے عیش و طرب کے سامان کو تھا کہ رکھ دئے نہ یہ ہو سکتا ہے معشوق کے بغیر اس سامان سے خط اٹھائے اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحی دارم برف بخدا تا اونیا نی ہمہ تارو ز قیامت نہ بوشم نہ بیزرم
یا مشلا کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یون ہماری بے تابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہو گی جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو، اور اسکو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں۔
اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ای خداوندیکی یا جفا کارش دہ دل بہ عشوہ گر سر کش و خونخوارش دہ
چند روزی ن پے تحریہ بیارش کن باطی بیان غایی شہ سر و کارش دہ
تا پا تند کہ شب ما بچان میگزد در عشقش دہ عشقش دہ و بیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں مقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں سالک پر خضوع عسکینی اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اسکے

بِقَائِن ساک کی حالت جلال اور غلط سے بُری نہوتی ہے، مولانا پر یہ نسبت نیا وہ
غالب رہتی تھی اسیے اُنکے کلام میں جو جلال، اوعا، بیباکی، اور بلند آنگنی پائی جاتی
ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب مولانا کے ایک شعر پر بِقَائِن کی حالت کا ہے، سرد ہنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے
بِ زیرِ کنگرہ کبریا شس مردانہ فرشتہ صید و پیغمبر شکار و زیدان گیر
اس قسم کے اور بہت سے اشعار میں۔

نہ شبِ نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواب گویم چو غلام آفتابِ ہم ز آفتابِ گویم
بنو دمی نشانی ز جال اول لکین — دو جان یہم برآید سر شور و شر ندارم
حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست — خام بدم پختہ شدم، سو ختم
میگفت در بیان زندگی میہ — صوفی خدا نہ دارو، او نیست آفریدہ
زین بہر انست عناصر فلم گرفت — شیر خدا و رستم دستا نام آرزوست
گفت کہ یافت می نشو و جستہ ایکرما گفت کہ یافت می نشو و اکم آرزوست
میں نے کہا کہ بیت طہوڑہ چکا اسکپتہ نہیں لکتا اُنسے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہو جکا پتہ نہیں لگتا

بیہر مشارہ اشتر رود و فغان برآرد کہ نہان شدم من ایسجا مکنیہ آنکارم
اگر تو یار نہ داری چرا طلب نہ کنی؟ — و گریہ یار رسیدی چرا طلب نہ کنی؟
گفت سغمت مرا کشت گفت اچھہ ہو ارد — غم ایش قدر نہ داند کا خر تو یار مانی
ما دل اندر راہ جان اخہستیم — قلقلے اندر رہان اندا خستیم

من ز قرآن بگزید مغزرا پوست را پیش سگان اندھتیم
 تخم اقبال د سعادت تا ابد از زمین تا هشان اندھتیم
 جنبه و دستار و علم و قیل و قال جمله در آب روان اندھتیم
 از کمال شوق تیر معرفت راست کرده برشان اندھتیم

ویگر

باز از پستی سوی بالاشدم طالب آن و بیزیباشد
 آشنا لی داشتم زا شوی جان باز زانجا کا دم آن خباشد
 چار بودم سه شدم اکنون دوم از دلی بگذشتیم و یکتا شدم
 جا بلان امروز را فرد اکنند من به قدر امروز را فرد اشدم

ویگر

ساکان راه راحترم شدم ساکنان قدس را اهتم شدم
 گه پو عیسی چمگی گشتم زبان گه لب خاموش چون مریم شدم
 اپنجه از عیسی و مریم یا وہ شد گر مرابا در کنی آن هم شدم
 پیش نشر رای عشقی لم زیل ذخم گشتم صدره و مر هم شدم
 رو نمودا شد و عسل مر را کشته الله و پس اعلم شدم

۵- عمر خیام نے اپنی رباعیون میں اکثر وجود روح معاوہ اور جزا و سرے سے امکار کیا ہے اور اپنے خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کیے ہیں، مثلاً معاوہ کے امکار میں لکھا ہو

کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایکبار کاٹ لیں تو دوبارہ نہیں سے پیدا ہو مولانا نے
 اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں روکیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں
 کہ ام دانہ فر درفت در زمین کہ نہ رست چرا بہ دانہ انسانت این گمان باشد
 شمع جان را گروین لگن تجن چکنی این لگن گرنبو دشمع ترا صد لگن رست
 چنان کہ آب حکایت کند ز اخترو ماہ ز عقل در وح حکایت کند قابلا
 ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند چو زاب و گل گذری تا د گرچا کت کند
 من نہ خود آدم اینجا کہ بخوبی باز روم ہر کہ آور دھرا باز بر د و رطم
 اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔
 خنک آن قمار بازی کی بیاخت ہر چیوں بیان مہیش الا ہوس قسما روگیر
 گویت در فیقا نم کر عشق چ پر نیزم از عشق چ پر نیزم پس با کہ بیا و نیزم
 من از عالم ترا تھا گزیدم رواداری کہ من تھا شنیزم
 تھت دز د بزر نم ہر کہ نشانت آور د کا یہ ز کجا گرفتہ دان ز کجا خریدہ
 آینہ خریدہ می نگری جمال خود در پس پر دہ رفتہ پر دہ ماوریدہ
 بر دیدے حریفان ایکشیدیار مارا بہ من آوریدہ حالا صشم گریز پارا
 اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم د گریا یہ مخورید کراورا الفریداوشما را
 مر اگو یہ چرا چشم از رخ من بزمیداری ازان در پیش خورشید شہید رکھنہ دار د
 در غشم یار یار بائیتے یا غم را کنار بائیتے

زانچه کرد مکنون پشیما نم دل امسال پار بایستے
 تا بد اشتمی ز دشمن دوست زندگانی دوبار بایستے
 من ببیداری بخوابین پورا گردید می چون تو کافر بود می گرگردید تو گردید می
 در تو کے دل بستی گرستی ببرید می ور پہاول روز ازین حال آگی بود می
 ای بسا گلها که من از باغ و صلت چید می ور بخوبی چون گل روی تو بودی خوی تو
 از زخ دلب گلشکر بسیار دار و حسن تو کاشکے بفر و ختنی تا پاره بخسیرید می
 ای ببل سحرگه ما را پرس گه گه آخر تو هم غریبی هم از دیار مانی
 خواجه حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا۔

بمال ببل اگر ایمت سریاریست که ما دو عاشق زاریم و کارمازارت
 گرایا تو بوم خسپم از یاریها راعی در بے تو بوم خسپم از یاریها
 بسحان اللہ ہر دشہب بیدارم تو فرق نگریمیان بیداریها
 بسحان اللہ من تو ای دشنه شاب پیوسته مخالفیم اندر ہر باب
 من بخت تو ام کمی پیچ خواب نہ برد تو بخت منی که بی خیزی از خواب
 در مذہب عاشقان قراری دگرست وین با وہ ناپ راخماری دگرست
 ہر علم کہ در درسہ حاصل کردیم کاری دگرست و عشق کاری فی گرست
 گریم ز غم تو زار و گوئی زرق است چون زرق بود که دیده در خون غم است
 تو پسنداری تمام دلماول نست نے نے صنما! میان دلماول نست

مشنوی

فارسی شاعری کی ابتداء سلاطین کی ماحی اور انکی تفريح خاطر سے ہوئی اور یہی تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد دبودین آئے کیونکہ عربی زبان میں قصائد مرح و شناس کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے، قصائد کی ابتداء غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں، اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا، لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمهید کے لیے زیبائی سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُنکے آبا و اجداء یعنی شاہانِ عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں، تاکہ ضرب لشل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں، اس بنا پر مشنوی ایجاد ہوئی جو واقعاتِ تاریخی کے او اکرنے کے لیے اصنافِ نظم میں سب سے بہتر صفت تھی، فردوسی نے اس صفت کو سقدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ سکا، لیکن مشنوی بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی، واقعہ بیگاری اور خیالِ شہی و صنائع و بیانع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا، حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی، دولت غزنویہ کے اخیر زمانہ میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی، حدیقہ کے بعد خواجہ فرمادا الدین عطار نے متعدد مشنویات تصوف میں لکھیں جن میں سے منطقِ طیرنے

زیادہ شہرت حاصل کی مثنوی لانا روم جس پر تم تقریباً لکھنا چاہتے ہیں اسی سلسلہ کی خاتمہ ہے اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لیے دلیل راہ بین میں ہے کہ مولانا کو والد جب نیشا پور پہنچے تو خواجہ

فرید الدین عطار سے ملے اور انہوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ مذکور کی اسوقت مولانا کی عجزت کی تھی خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچہ کو عزیز رکھیے گا کیسی دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیکھا مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہفت شہر عشق راعطا گشت مہمان اند رحم کیک کوچہ ایم
ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بودنائی دھپشم ما از پس سنائی و عطار آمدیم

بتصنیف ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین حلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق اطیر کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے مولانا نے فرمایا کہ خود مجکو بھی رات یہ خیال آیا اور اُسی وقت یہ چند شعر موزون ہوئے بیشناواز نے چون حکایت میکندا آئی

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین حلپی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب کتاب مخفی کی بدولت وجوہ میں آئی وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ جہاں انکا ذکر تھے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقیت اور اس تاد کا ذکر ہے مثنوی کے چھوڑ فقریں اور بیخود فقر اول کے ہر فستر اُنکے نام سے فرمیں ہے

دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مہلتے بایست تاخون شیرشد
درتے این مشنوی تاخیرشد
چون ضیا راحق حسام الدین عنان
بازگردانید زادع آسمان
چون بعرج حقائق رفتہ بود
بی بمارش غنچہ ہائشگفتہ بود

دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

این سوم دفتر کہ سنت شد سے بار
ای ضیا راحق حسام الدین بار
در سوم دفتر پہلی اعذار را
برکشا گنجینہ اسرار را
چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

کہ گذشت از مہ بورت مشنوی
ای ضیا راحق حسام الدین توفی
می کشد این را خدا و اند کجا
ہست عالی تو اے مرتحی
می کشی آنسو کہ تو دانستہ
گردن این مشنوی را بستہ
کہ تو خور شیدی و این دو صفحہ
زان ضیا گفتہم حسام الدین ترا
می کشی آنسو کہ تو دانستہ
شمس راقرآن ضیا نو اند مای پر
ہچنان مقصود من تین مشنوی
ای ضیا راحق حسام الدین توفی
مشنوی اندر فروع و درا صول
جلہ آن لست کر دستی قبول
در قبول آزند شاہان نیک و پہ
چون قبول آزند شیو و بیش رو
چون کشا دش دادہ آبیش بده

قصدم از الفاظ اور از توست قصدم از انشاش آواز توست
پیش من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشا کی جدست
پانچین دفترین لکھتے ہیں۔

شہ حسام الدین کہ نورا بجمت طالب آغاز سفر پنجم است
پھٹے دفترین فرماتے ہیں۔

ای حیات ول حسام الدین بھی میل می جو شد بہ قسم سادسی
پیشکش می آرمت امی معنوی قسم سادس در تمام مثنوی
مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چپی کی بیوی نے انتقال کیا، اس
واقعہ سے انکو اس قدر رصد مہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہتے چونکہ مثنوی
کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے مولانا بھی دو برس تک چپ رہے آخر جب
خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی، دوسرے دفتر کے آغاز کی
تاریخ ۶۶۲ھ تھی ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

مطلع تاریخ این سوداوسود سال اندر مشش صدھست دو بود
چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک بخت بند ہو گیا،
مولانا کے صاحبزادے بہاء الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا مولانا
نے فرمایا کہا ب سفر آخرت در پیش ہے، یہ رازاب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا،
چنانچہ بہاء الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مدتی زین مشنوی چون والدم شد خوش گفتم و را کاے زندہ دم
 از چه رو دیگر نمی گوئے سخن بہرچہ بستی در عالم لدُن
 گفت نظم چون شتر زین پس بخت او بگوید من دهان بستم ز گفت
 گفتگو آخوند و عمر، هم مردہ، آمد وقت کز تن وار هم
 در جهان جان کنم جولان همی بگذرم زین نم در آیم دری
 عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے ملکہ بھری میں انتقال کیا، اور چھٹے
 دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی لیکن جیسا کہ ہم اور لکھائے ہیں خود مولانا
 نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین فرید دولت پا یندہ فقرت بر مزید
 چونکہ از چرخ مششم کردی گذر بر فراز چرخ هفتم کن سفر
 سعاد عدا دست هفت ای خشن نفس زانکہ تکمیل عده هفت سنت بس
 یہاں یہ شیخ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مشنوی کے
 خاتمه میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ "اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت
 تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کر دیگا" اس بنا پر اگر تکمیل قصیری کا بیان
 صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھری ہے۔

لیکن یہ شیخ چند ان قابل سخا ط نہیں، فقرہ اور عرقا کی تمام پیشین گویاں قطعی اور
 یقینی نہیں ہوتیں، مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہو گکا، لیکن جب

خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کیلئے
دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

شذوی کی شہرت اور مقبولیت **شذوی** کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی
فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی صاحبِ مجمع لفظ حان لکھا ہے کہ
ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہ نامہ
گلستان۔ شذوی مولانا نارو م۔ دیوان حافظ، ان چاروں کتابوں کا موازنہ
کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے شذوی کو تذکرہ ہو گی، مقبولیت کی ایک
بڑی دلیل یہ ہے کہ ٹلہ و فضلہ نے شذوی کے ساتھ جس قدر اعتناء کی اور کسی
کتاب کے ساتھ نہیں کی جس قدر شریعت کھی گئیں، انہا ایک مختصر سانقشہ
ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں، یہ نقشہ کشف الظنون سے اخذ ہے کشف الظنون
کے بعد اور بہت سی شریعت کھی گئیں جنکا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے،
اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد فضل اللہ آبادی، ولی محمد، عبد العلی
بخار العلوم و محمد رضا غیرہ وغیرہ۔

نام شارح	سنتہ وفات	کیفیت
مولیٰ مصطفیٰ بن شعبان	۹۴۹	۶ جلد و نیم میں ہے۔

تقریباً سال	تقریباً سال	سودی
6 جلد ہوں میں ہے۔	سالنہ	شیخ اسماعیل انقروی
اسکا نام کنوڑا الحفاظ ہے	منہجہ	کمال الدین خوارزمی
جلد اول کی شرح ہے یوسف المتنوی سال ۲۵۰ھ نے متنوی کا خلاصہ کیا تمہارا یہ اسکی شرح ہے۔		عبدالله بن محمد رئیس الکتاب درویش علمی۔
اسکا نام کا شف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔		ظریفی حسن چپی
خلاصہ متنوی کی شرح ہے اسکے دیباچہ میں وہ امصار میں جس میں بھطلات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشین کے حالات ہیں۔	سالنہ ۸۶۵	علاء الدین مصنف حسین واعظ
سلطان احمد کے حکم سے	سالنہ ۹۲۳	شیخ عبدالجید سیوسی

تصنیف کی-		
<p>اسکا نام از ہمارہ متوفی ہے۔</p> <p>صرف حادیث و آیات قرآنی و الفاظ مشکلہ کی شرح کی ہے</p>		<p>علائی بیتِ حکیمی و غلط شیرازی</p> <p>آسمعیل دودہ</p>
<p>مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ متوفی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابین اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں ایسی اتنے پہلے ان مضمایں پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی، یا کم از کم شہرت نہیں پاچکی تھی، شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور وقیقی نے گور زمیہ متوفیان لکھی تھیں، لیکن وقیقی نے صرف ہمار شہر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشناشب نامہ ناتمام رہ گئی تھی، گلستان اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی، اس لحاظ سے ان کتابوں کے لیے گویا میدان خالی تھا، اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا،</p> <p>بخلاف اسکے متوفی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں،</p> <p>یعنی جام جم اور حدی مراقةہ المتوفی سے ہے، مصلح الارواح اور حدکرانی میں تو فی</p> <p>رسالتہم، حدیقہ حکیم سنانی، منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطاء زان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی، لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو جھالایا تھا، حکیم سنانی اور خواجہ فرید الدین عطاء کا</p>		

ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شرست بھی اس درجہ کی تھی کہ انکی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا انکو نکھون پر کھٹی ان باتون کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں تباہیں ثنوی سے بلند رتبہ تھیں ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ تباہیں جس ملک میں لکھی گئیں ہیں ان کی زبان فارسی تھی ایسے شہرخواں نے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت مجلس میں انکو رواج ہو سکتا تھا۔ بخلاف اسکے ثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے ان سب باتون پر مستر اور یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقيق اور پچیدہ مسائل نہیں بیان کیے گئے تھے، اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچپہ کے سمجھ میں آسکتے تھے، بخلاف اسکے ثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقيق النظر علما کی سمجھ میں بھی مشکل سے آسکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سے شرخوں کے آج تک لا خیل ہیں۔

ان تمام موائع کے ساتھ ثنوی نے وہ شرست حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار بمعنکل سے ایک آدہ آدمی کے زبان پر ہونگے بخلاف اسکے ثنوی کے اشعار بچپہ کی زبان پر ہیں اور دعاظون کی گرمی محفل تو بالکل ثنوی کے صدقہ سے ہو مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت و طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاؤریزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہو، پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہو جاتی ہے،

بھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اسیے اپر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے، خواص جس قدر زیادہ اپر توجہ کرتے ہیں اسی قدر آئین زیادہ نکات اور وقاوی پیدا ہو جاتے ہیں، خواص کی توجہ اور اعتنا و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیٰ اسکے معتقد اور معرفت ہوتے ہیں، رفتہ رفتہ یہ وائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے، شنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور ہمیں شجھ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت، اور کسی کتاب کو بھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی، فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا شیرین لکھی گئی ہیں، کسی میں ایسے دلیل ناک، اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو شنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں، فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور وقاوی کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علا اور ارباب فن نے شنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی شبیت زیادہ توجہ کی، اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ مصروف ہست قرآن در زبان پہلوی، تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

عبرت مفتی میر عباس صاحب مرحوم شنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں، وہ شنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

”ور تصوف میشو و شیرین کلام زان کہ باشد در گنہ لذت تمام“
پھر اپنی شنوی (من و سلوی) کی مرح میں لکھتے ہیں۔

”این کلام صوفیان شوم نیست شنوی مولوی روم نیست“

صحیح عیب ناید ہر شر و نظر

شذوی سے پہلے جو کتاب میں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں امکایہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور اُن نے تابع پیدا کرتے تھے منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے حدیقہ میں اکثر سائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس، عقل، عمل، نظریہ صفات، امعرفت، وجود، توکل، صبر، شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور انکی حقیقت بیان کی ہے لیکن شذوی کا یہ انداز نہیں، شذوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبیہ نہیں و فقر و فرون کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر ابطا ہر تھیں معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا چنانچہ مولانا مقرض کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کین سخن پست ست یعنی شذوی قصہ پیغمبر است و پیروی
 نیست ذکر و بحث اسرارِ بلند کہ دو ائمہ اولیا، زان سوکنہ
 از مقامات تبیش تا فنا پا یہ پا یہ، تا ملاقات خدا
 جملہ سرتاسر فسانہ است فسون کو دکانہ قصہ، بیرون و درون
 اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شذوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات
 ہیں، تبیش اور فنا سے لیکر صلیٰ تک سب تفصیل اور پہ ترتیب الگ الگ بیان

کے جاتے۔ مولانا نے اسکے بجائے طفلا نہ قصہ بھر دیے۔

مولانا نے ہکا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے۔

چون کتاب اللہ بیامہم بران	انچنین طعنہ زدنہ آن کافران
کہ اس اس طریقہ و افسانہ نہ نہ	نیت تعمیقی و تحقیقی بلند
کو دکانِ خود فہمش میں کنند	نیت جزا مر پسند و ناپسند
ذکر اسماعیل و فتح جہبہ ریل	ذکر قصہ کعبہ و صحابہ فیل
ذکر داؤ د و زبور و اور یا	ذکر بلقیس و سلیمان و سبایا
ذکر یوسف، ذکر لوط و قوم اور	ذکر طالوت و شعیب و صوم اور

پھر لکھتے ہیں۔

حروف قرآن رامان کہ ظاہرست	زیر ظاہر باطنہ ہم قاہرست
زیر آن باطن کیے بطنے دگر	خیرہ گرد، اندر و فکر و نظر
انچنین تاہفت بطن ای بو اکرم	می شمر تو این حدیث مقصوم

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے میں ایک یہ کہ مستقل حدیث سے مسائل علمی بیان کیے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع پر موقع اسے ضمن میں آتے جائیں، دوسرے طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضمایں پڑھنے کی رحمت گوارا نہیں کر سکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں، مولانا نے

یہی دوسرا اظرالقیہ پسند کیا اور فرمایا۔

خوشنہ آن باشد کہ راز دل بران گفتہ آید در حدیث دیگران
یہ امر لقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر متوی لکھی خود فرماتے ہیں

ترک جوشی کردہ ام من نیکم خام از حکیم غرزوی چکنہان پیش نہ نہ تام
در آنی نامہ گوید شرح این آن حکیم غیر آچاچ فرید الدین عطاء ر و فخر العارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود بھر کے مختلف ہونے کے متوی میں حدیقہ کے شعارات
نقل کیے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں کل
توار دہو گیا ہے مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے اُس موقع کا شعر ہے

روح باعقل و علم داند زیست روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں۔

روح باعقل ست باعلم ست یار روح را باتر کی و تازی چہ کار
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادہ اکثر پیش نظر کرتے تھے اور اس
وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے ورنہ متوی کو حدیقہ اور
منطق الطیر سے دہی نسبت ہے جو قطرہ کو گہرستے ہے اسیکڑوں حقائق و اسرار جو
متوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے انکا پتہ ہی نہیں جو خیالات
دونوں میں مشترک ہیں انکی بعدینہ یہ مثال ہے جب طرح کسی شخص کو کسی جیزیر کا ایک

مٹوی اور حدیثہ
کے بعض شرک
مٹاپیں کا
 مقابلہ

وھند لاس اخیال آکے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے، مٹوی کے لیے
چند مثالیں ہم دوچ کرتے ہیں۔ حدیثہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے
مثال از درِ تن کہ صاحبِ کلمہ ہست تا درِ دل ہزار سالہ رہ ہست
از درِ جسم تا پہ کعبہ دل ماشقان را ہزار و یک منزل
پر و بالِ خرد ز دل بہشد تن بے دل جو الی گل پا شد
باطنِ تحقیقت دل تست ہر چہ جز باطنِ تو باطل تست
اصل ہنرل و مجاز دل نبو د دوزِ محشیم و آزادل نبود
پارہ گوشت نام دل کردی دل تحقیق را بجل کردی
دل یکی منظری ستر بانی جگہ دل غوانی
ینست غبینی کہ یک رمہ جاہل خواندہ شکل صنوبری را دل
اینکہ دل نام کر دہ مجاز رو بیش سگان کوی انداز
دل کہ با جاہ و مال دار دکار آن سگے دان و آن د گرم دار
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ دل ایک جو ہر نورانی ہے اور انسان در حمل سُکنا
تام ہے، یہ پارہ گوشت بوصوبہ شکل کا ہے یہ حاصل دل نہیں ہے۔
اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

توہمی گوئی مرا دل نیز ہست دل فرازِ عرش باشد نہ پہست
در گل تیرہ الیقین ہم آب ہست یک لزان آب نیا یہ آب ہست

زائکہ گر آب ست مغلوب گل ست	پس دل خود را گو کاين ہم دلت
سر کشیدی تو کہ من صاحب دلم	حاجت غیرے ندارم و حسلم
آن چنانکہ آب در گل در کشد	کہ من تم آب و چسرا جو یم مد
خود را داری کیه این دل باشین	کہ مرد در عشق شیر و آجین
لطف شیر و آنگین عکس دل ست	سرخوشی آن خوش از دل حالت
پس بود دل جو هر و عالم عرض	سایه دل چون بود دل را اعرض
بانعما و بسرا در صین جان	بربرون عکش چو در آپے وان
آینه دل چون شو و صافی و پاک	نقشہ ایشی بروان از آپ فی خاک
صورتی بصورتی بیج و عیب	زاینہ دل تافت موسی از حب
گرچہ آن صورت نگنجد در فلک	نہ بعرش و فرش و دریا و سک
زائکہ چو دست معدود دست این	آینہ دل خود نباشد این خپین
روزن دل گر کشاد ست و صفا	میر سبے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلو وہ ہوا وہوں ہے، دل نہیں، لیکن مولانا نے اسکے ساتھ دیقق فلسفیانہ نکھتے بیان کیے ہیں فلاہ میں خلافت ہے کہ سنج و سرت لذت اگواری اشیاء خارجی کا خاصہ ہے، یا تختیل کا، مثلا اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے، یا ہمارے تصور اور تختیل کا، فلسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور سرتیہ

اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں جانوروں کو اپنے پچون سے (بڑے ہوئے کے بعد) کوئی تغلق نہیں رہتا نہ انکو پچون کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے خلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بتاتا مسرت ہوتی ہے اسکا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تجھیل ہے وہ جانور میں نہیں اس بنا پر حاصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے اسی طرح لمو لعب، رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لمو لعب سے نہیں ہوتا اسی بنا پر پچون بجا نون بڑھوں کے مسراں اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ انکے تجھیل اور تصور میں اختلاف ہے اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے،

لطف شیر و انگبین عکسِ دل است سرخوشی آن خوش از دل حمل است
پس بود دل جو هر و عالم عرض سایہ دل چون بود دل اغرض
مولانا نے اس بحثتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جسکے ترکیب سے وہ اور اکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئندہ دل چون شود صافی پاک نقش ہابنی بروں از آب خاک
مثال ۲۔ صوفیہ کی صطلاح میں عارف کوئی (بانسری) سے تغیر کرتے ہیں ان پر

حدیقه میں حکیم سنائی تو نے کی اس طرح میں سرائی کی ہے۔

نالہ نے ز در دخالی نیست	شوق از روی ز رو خالی نیست
عاشقی خوش فیست و بیت نوا	زخمہ انورده است
بے زبان گوش را خبر کرده	بے بیان ہوش را خبر کرده
از دمش شعلہ ها، همی خیزند	چه عجب گر نے آتش بیگنیست

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

پشواز نے چون حکایت میکند	از جدا ای ہاشکایت میکند
کریمستان تا مرا ببریه اند	از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شر صه شر صه از فراق	تا گیویم شرح در داشتیا ق
ہر کسی کو دور ماند از اهل خوش	پا ز جوید روزگار وصل خوش
من بہر جمعیتے نالان شدم	جفت خوش حالان بحالان شدم
ہر کسے از ظلن خود شد یار من	وز درون من جست سر امن
پر من از نالہ منی و زنیست	لیک چشم و گوش آن فوریت
تن ز جان ز جان تمن ستونیت	لیک کس ادید جان فی ستونیت
دوده ان داریم گویا پھونے	لیک اان پناشت در بھائی ہی
لیک اان نالان شدہ سومی شما	ہے وہوے در فکنده در سما
لیک واند ہر کم اور امضرست	کا ین فغاون این ہرمی ہم زان سہت

اسی طرح اور ہبستے مضمایں دو فون کتابوں میں مشترک ہیں، انکے موازنہ کرنے سے دو توکا
فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم اور کہ آئے ہیں کہ مولانا کافی شاعری نہ تھا، اس بنا پر انکے کلام میں وہ روانی،
بر جستگی، نشست الفاظ حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعرا کا خاص انداز
ہے اکثر حکیم غریب اور ناماؤس الفاظ آجاتے ہیں، فاکِ اضافت جو مذہب شعرا میں
کم از کم گناہ صیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو حشت ہوتی ہے،
تعقیل لفظی کی مشائیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعرا یہی بھی انکے
قلم سے ٹپک پڑے ہیں جنکی صفائی بر جستگی اور دلاؤیزی کا جواب نہیں چندا
مشائیں ذیل میں درج ہیں۔

شاد باش ای عشق خوش سودا می ا	ای طبیب جملہ علیہما
ای علاج نجوت و ناموس می ا	ای تو فلاطون و جالینوس می
عشق خواہ کین سخن بیرون بود	آئینہ نہماز نبود چون بود
و حی آمد سے موسی از خدا	بندہ ما را چرا کر دی جدا
توبے وصل کر دن آمدی	یا برے فصل کر دن آمدی
ہر کسی را سیرتے بہادہ ایم	ہر کسی را ہٹلا جی دادہ ایم
در حق او شہد و در حق تو ذم	در حق او شہد و در حق تو سم
ما بیرون را بس گریم و قال ا	ما بیرون را بس گریم و حال ا

موسیا! آداب و انان دیگراند	سونخته جان و رو انان دیگراند
خون شہیدان از آب اولی ترت	این گناه از صد ثواب و لی ترت
ملت عشق از همه دینها جداست	عاشقان را نه هب ملخه است
پای استدلال خود چوبین بود	پای چوبین سخت بے سکین بود
گریه استدلال کار دین بدی	فخر رازی راز دار دین بدی
آن خلیفه گفت کای یلی تویی	کز تو مجنون شد پریشان فخوی
از دگر خوبان توا فزون نیستی،	گفت خامش شوکه مجنون نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا اچنپنہ یہ فقر و ضرب الہشال میں داخل ہے "لیلی را بگوشہ چشم مجنون یا یستی نگریست" لیکن مولانا نے جس امام از سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت بلاغت و نون میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب محبف کو قراؤ دیا ہے "خلاف اسکے مولانا نے خود لیلی کو مخاطب قرار دوا" اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سیکم رپختی نہیں، دوسرے جو مضمون شیخ نہیں ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا اور صرف ان دونوں طفون سے ادا ہوا "مجنون نیستی" باد جو دو اس اختصار کے بلا غصت و جامیست میں یہ دو لفظ شیخ کے جملہ سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں یہ ایک جملہ معترضہ ہیج میں آگیا تھا۔ اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ شعاع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشته بوده ایم	راہ طاعت راججان بیپوده ایم
سالکان را راحم میم	سکنان عرش را ہدم بیم

پیشہ اول کجا از دل رود
 مھراں کے زدل زائل شود
 و سفرگر روم بینے یاختن
 از دل تو کے رود جبا طن
 ماہم ازستان این می بوده ایم
 عاشقان در گه فے بوده ایم
 ناف ما بر مھرا و بیریده اند
 روز نیکو دیده ایم از روزگار
 آب رحمت خورده ایم از جو سار
 ای بسا کزوی توازش دیده ایم
 در گلستان رضا گردیده ایم
 گرعتا بے کر و در بایے کرم
 بسته کے کر دندور بایے کرم
 اصل نقدش لطف و ادھیشست
 قهر بودی چون غباری غشت
 فرقت از قرش اگر آبتنست
 مید ہدجان را فرا قش گوشمال
 تا بد ان د قدر ایام و صالح
 چند روزی گر زیشیم راندہ است
 کر چنان روی چین قرا عجیب
 ہر کسی مشغول گشته در سبب
 شنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور، اصول موضوع کے طور پر
 ذہن نشین رکھنا چاہیے ۔

۱- مولانا کے زمانہ میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ
 اشاعرہ کے عقائد تھے، امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا، انہوں نے
 اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در دلیوار سے

آواز بازگشت آرہی تھی اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے تاہم چونکہ طبیعت میں فطری ہتھا سات تھی اس لغزشگاہ میں بھی الحکا قدم اکثر پھیلنے نہیں پاتا وہ اکثر اشاعر کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اور پر کے پھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغز سخن رہ جاتا ہے ۲۔ شتوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانہ سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ انکو مانتا آتا ہے، مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے میتھے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر انکو الگ کر دیا جائے تو شتوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے اس سے بظاہر مقایسہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی، ہر کہ ان حکایتیوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں جس طرح خون کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمر و کانام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر شتوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی مان جب حالمہ ہوئیں تو حضرت مریم اُنکے پاس تشریف رکھتی تھیں اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اعتراض کیا اچنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

ایہاں گوئیں دین افسانہ را خطا بکش، زیر ادروغست و خطا زانکہ مریم وقت وضع محلِ خویش بودا زیگانہ دوڑا وہم زخویش مادر یحییٰ کجا دیدیش کہ تا گویدا اور امین سخن درا جرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور نہ دیکھ سکا ہے اسیلے حضرت مریمؑ نے یہ بھی کہ مان کو کو سون کے فاصلہ سے دیکھا بوجا کر کھتے ہیں۔

ور ندیش نزرون و نز درون	از حکایت گیر معنی لے ز بون
نے چنان افسانہ باشندیدہ	بچو شین بر نقش آن چ پسیدہ
سلے برادر قصہ چون پیمانہ است	معنی اندر فے بسان انہ است
گفت نخوی از یہ عمر آقد ضرب	گفت چوش کرد بے جرمی ادب
عمر را جرمش چہ بہ کان نیز خام	بیگناہ اور ابزد پچو غلام
گفت این پیمانہ معنی بود	گند مش بستان کہ پیمانہ است د
عمر و زید از بہ اعراب ست ساز	گر دروغ است آن تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نخوی نے "ضرب زید عمر" اُ، مثال میں ستمال کیا جسکے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمر و کو مارا اُ اپر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا؟ نخوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمر و زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے، غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ نتائج سے غرض ہے واقعہ صحیح ہو یا غلط،

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو، خواہ آلتیات خواہ حقائق کائنات کا اور اک محسوس اور بیسی جیز نہیں، مالک مغرب میں آجھل جو فلسفہ کی مختلف شاخیں موجود ہیں، گونہ گونیت قریب الفم اور ادقع فی نفس ہیں لیکن قطعی اور

لیکن نہیں انکی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہ ہے کہ اسکے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں لیکن اگر کوئی اخبار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہیں کیا جاسکتا فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ رتقا کا مسئلہ ہے جو ڈارون کی ایجاد ہے یعنی کہ ہل میں صرف چند چیزوں تھیں آب و ہوا اور دیگر اسباب طبی کی وجہ سے انہی کے سیکون افواع اور اقسام بننے لگئے یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا یہ مسئلہ آج تک قریباً تمام حل کیا میں مسلم الثبوت ہے لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات اس طریقہ کے موافق پیدا ہو نا یقاطاً ہ زیادہ قریب قیاس ہے ورنہ اگر احتمال کو خل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ اسی میں ترقی ہوتے ہوئے مختلف نوعین پیدا ہوئیں جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ایتھے اور قدرت نے پیدا کیے ہوئے مولانا ماروم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں یعنی مسئلہ مبہوت فسیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذیان یا اطن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اسکو بزوری نہ ہونا چاہتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ گا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو حال لازم آئیگا۔ مخاطب ان فضی محالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہو لیکن جب دل کو ٹھوٹتا ہے تو اسیں لیکن یا اطن کی کوئی کیفیت نہیں پائی جاتا

اسکے مولانا، محالات اور مفہومات کا دراوائیں دکھاتے بلکہ مسئلہ بحوث فیہ میں جو استعداد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرآن پیش کرتے ہیں جنہے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس افعہ کا یوں ہوتا زیادہ قرین عقل ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ ترقیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے استدلال نہیں کرتے، بلکہ استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وار فنگانِ محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اپر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اطرح سمجھاتے ہیں۔

خون شہیدان راز آب اولی ترست این گناہ از صد ثواب اولی ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم ارغواص را پاچ پل نیت
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون بخس چیز ہے، لیکن شہیدون کا خون بخس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے انکو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبہ میں حاکر اٹھ جاتی ہے، اغواص جب دریا میں گھستا ہے تو اسکو جو تے کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح وار فنگانِ محبت جب مقامِ محبت اور قرب میں پوری نجاتی ہیں تو اپنے ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کے خصوصیات کیقدہ تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو شنوی میں ہے وہ اسکا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے، استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقرائیتیل، چونکہ رسطونے ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی اسیلے اسکی تقلید سے حکماء اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ ترجیح ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المفہوم میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شنوی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض دجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے، ہم اس موقع پر یہ بحث چھیرنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام بیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا آسان اور اقرب الہفہم ہی طریقہ ہے، استدلال تمثیلی کے یہ تجھیں کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری تر شرط ہے، اس بنا پر شنوی کے یہ یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تجھیں کی صفت اور سلوک کے مسائل اور مسئلات، عام اور اکابری سے خارج ہیں، اسیلے جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر قین نہیں کر سکتا۔ الہیات کے اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں اسیلے ان مسائل کے سمجھانے کا سب سے بہتر طریقی ہے کہ انکو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے ایک اور نتھیہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الہیات کے مسائل میں اکثر تکلیمیں، امکان کے ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ انسے صرف طبائعی اور زور آوری کا ثبوت

لما ہے حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعہ سے ثابت کیا جائے۔ اسی پیار مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا اور ان واقعی سائل کو ایسی نادر اور قریب لفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان انکی حقیقت سمجھتے ہیں آجاتی ہے، یا کم از کم انکے امکان کا لیقین ہو جاتا ہے، مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، نہ داخل، نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہو جو بطا ہر سمجھتے ہیں نہیں آسکتا، مولانا اسکو اس طرح تمثیل کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں۔

قریب یچون است عقلت را بتو	آن تعلق ہست یچون ای عمو
اتصالی بے تکھیف بے قیاس	ہست بے انس را باجان ناس
زانکہ فصل و صل نبود در روان	غیر فصل و صل ندیشند گمان
نیست آن جنبش کم در اصح ترست	پیش اصح یا پیش یا چپ رست
از چہ رومی آید اندر اصعبت	کا صبعت بے او نہ واند نفعت
نور حشتم و مرد مک در دیده است	از چہ را آید غیر از مشت حب
این تعلق را خرد چون پے برد	بسته افضل است و صل است این خرد
تایب نور حشتم بایپیہ ہست مجھت	نور دل در قظره خونی نہفت
شادی اندر گردہ، و غم در جگر	عقل چون شمعے درون من غسر
رایخہ در ایف منطق در لسان	امود نفس، و شجاعت در جنان

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ: اک میں شامہ: زیان میں گویا نی: دل میں شجاعت
یہ تمام چیزوں اس قسم کا تعلق رکھتی ہیں جسکو نہ متصل کہ سکتے، نہ منفصل نہ قریب،
نہ بعید، اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔
یا مشلا یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات آئی کا مظہر ہن جاتا ہے اور اس عالم میں
اُسکا انا الحق کہنا جائز ہے۔ اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محرنگ آتش است رتشی می لافد آہن وش است
چون ببرخی گشت ہچو زر کان پس انا النار است لافش سچیان
شد زرنگ و طبع آتش مختصم گوید اومن آتشم من آتشم
آتشم من گرتراشک است وطن آزمون کن دست ابر من بزن
یا مشلا اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں ہتی،
اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا! آواب دا نان دیگر اند سوختہ جان و رو انا ن گیکر اند
خون شیدان لازماً آواب ولی ترس ت این گناہ از صد آواب ولی ہرست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم رغواص اپاچھلہ نیست
عائشان اہر زمان سویڈ فیہت بروہ ویران خراج و عشر نیست
یا مشلا یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزوں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی
ہیں، اسکو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشا نہا
در هندس بود چون افسانا
از هندس آن عرض ماندیشہ
آلت آورد و درخت از بیشہ
جز خیال و جز عرض و اندیشہ
چیست اهل و مایہ هر بیشہ
جملہ اجزے جهان رای عرض
در نگر حاصل نشید بجز عرض
اول فکر آخسرا آمد و عمل
بینت عالم خیان و ان مرازل
آن نکلیح زن عرض بُد شدنا
جو هر فرزند حاصل شد زما
جملہ عالم خود عرض بود نہ تما
اندرین معنی بیا مہل اقی
این عرض ہا از چہ زاید؟ از صور
وین صور ہا از چہ زاید؟ از فکر

یا مشلا یہ امر کہ بعض دعوے عین دلیل ہوتے ہیں اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچہ پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے، یا مشلا کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہ کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہو گا۔

یا به تازی گفت یک تازی زبان کہ ہمی دا نہم زبان تازیان
عین تازی گفتتش معنی بود گرچہ تازی گفتتن اش دعویٰ بود
یا مشلا یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہ سکتے ہیں لیکن مختلف
اعقباً رسے اسکواں طرح سمجھایا ہے۔

نیست باشد ہم سب باشد در حسہ
چون زبانہ شمع پیش آفتاب

ہست باشد ذات اوتا تو اگر بُرْنی پنہ بیوز د آن شر
 نیست باشد روشنی ندیہ را کر دہ باشد آن قتاب اور افنا
 درد و صدم شہدیک و قیہ خل چون در نگندی در دیگی شت حل
 نیست باشد طعم خل چون میچی ہست آن اوقیہ فردون حون پنیشی

یعنی شمع کی لوا قتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے
 کہ اگر اس پر روئی لکھ دو تو جل جائیگی اور نیست اسلیے کہ اسکی روشنی نہیں نظر آسکتی،
 اسی طرح من بھر شدہ میں اگر تو لہ بھر سر کہ ڈال دو تو سر کہ کامزہ بالکل نہیں معلوم ہو گا
 لیکن شہد کا وزن ٹڑھ جائیگا، اس لحاظ سے سر کہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے اس طرح
 عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہو تو ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی
 دوسری ٹری خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی
 تعالیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبہ تک پونچا دیا۔
 اس طریقہ تعالیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نیچہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو (۲) نیچہ حکایت سے نہایت مطابقت
 رکھتا ہو گویا حکایت اسکی تصویر ہو (۳) حکایت کی انسانیں نیچہ کی طرف ہن تقل
 نہ ہو سکے بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے ایتیجہ کی
 طرف خیال تقل نہ ہونے پا کے اس سے طبیعت پر ایک ہتھیاب کا اثر پڑتا ہے
 اور مصنف کی قوت تخلیل کی قوت ثابت ہوتی ہے، یہ تمام باتیں جس قدر شنوی کی

حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں، مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں کی بیکاری میں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر کو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کر لے چکا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں یہ معاہدہ بھیرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اسکی خوراک پہنچا آیا کریں گے، پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے یہ متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کر کے گیا، شیر غصہ میں بھرا ہوا بیٹھا تھا، خرگوش کیا تو اُس نے دیر کی وجہ پر چھپی خرگوش نے کہا، میں تو اُسی دن چلا تھا، لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا میں نے اُس سے بھتیر اکھا کر میں حضور کی خدمت میں جا باؤں لیکن اُس نے ایک نہ سنی، بڑی مشکل سے خدا نت لیکر بھاگ جو چھوڑا، شیر نے بچھر کر کھا کر وہ شیر کھان ہے؟ میں لسکا بھی حل کر سزا دیتا ہوں، خرگوش آگے آگے ہو لیا اور شیر کو ایک کنوین کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف آئیں ہے، شیر نے کنوین میں جھاکھا، اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا اپنے عصہ سے حملہ اور ہو کر کنوین میں کو دپڑا، مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں۔

عکس خود را وعدوی خویش دید	لا جرم بر خویش شمشیری کشید
لے پساعیبی کہ ہینی در کسان	خوی تو باشد در ایشان ای فلاں
اندر ایشان تافته ہے تے تو	از نفاق و ظلم و بیمنستے تو

آن توںی وان زخم برخود میزرنی برخود آن دم تار لعنت می تمنی
 درخود این بدرانی بینی عیان ورنہ دشمن بوده خود را په جان
 حلمہ برخود می کنی اے سادہ مرد ہچھو آن شیرے کہ برخود حملہ کرد
 چون بے قعر خوی خود اند رسی پس بداني کرتو بود آن ناکسی
 شیر را در قعر پیدا شد کہ بود نقش او آن کش دگر کس می نمود
 ای بدیدہ خالی بدبر وے عم عکس خال لست آن ازوی مرم
 یہ مضمون کہ انسان کو پہنچے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر
 آتے ہیں، اخلاق کا متبادل مسئلہ ہے اور اسکو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے انجیل
 میں اسکو یون بیان کیا ہے کہ اے بنی آدم تو اور وون کی آنکھ کی چلی دیکھتا ہے لیکن اپنی
 آنکھوں کا شہریت نہیں دیکھتا، لیکن مولا مانے اسکو جس پیرا یہ میں ادا کیا ہے سب سے
 پڑھکر موثر طریقہ ہے، شیر نے جب اپنا عکس کنویں میں دیکھا تو بڑے غصہ سے اسپر حملہ کیا،
 لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں، ہماری بھی یہی حالت ہے،
 ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں، ہم کو نہایت سختی سے اسکی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم یہیں
 سخت لفڑت ہوتی ہے، ہم نہایت سختی سے اسکی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم یہیں
 خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم بھی موجود ہے اور اس نثار ہم خود اپنے آپ کو، مرکہ رہے ہیں
 حلمہ برخود می کنی اے سادہ مرد ہچھو آن شیرے کہ برخود حملہ کرد
 آن یکی اڑشم ما در را بکشت ہم بہ زخم خیبر و ہم زخم مشت

آن کی گفتش کہ از بد گوہری	یاد ناوردی تحقیق مادری
گفت کاری کرد کان عاروی است	کشتمش کان خاک ستاروی است
مشتم شد پاکی زان کشتمش	غرق خون در خاک گوزن چشم
گفت آن کس را بکش امی مختشم	گفت پس ہر روز مردی را گشم
گشتم اور از ستم از خونہاے خلق	نے او برم بہت از نا خلق
نفس است آن می در بخا صیت	کہ فساد است در ہر ناجیت
پس بجش اور اکہ بہر آن دنی	ہر دمی قصد غریزی می کنی
از پی او با حق و با خلق جنگ	از پی او با حق و با خلق جنگ

شال ۳۔ یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے اور حقیقت لفظی اختلاف ہے ورنہ سب کا مقصود صلی ایک ہی ہے اسیلے باہم زراع و مخاصمت اور کشت خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے اسکو اس بحکایت کے پیرا یہ میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یک درم	ہر کیے از شرے اقتادہ بہم
فارسی و ترک و رومی و عرب	جلہ باہم در زراع و در خصب
فارسی گفتا ازین چون و ایم	ہم بیا کاین را بہ انگوری دیم
آن عرب گفت امعاذا شدلا	من عنب خواہم نہ انگورا می غا
آن کی کز ترک بد گفت امی گزرم	من نبی خواہم عنب خواہم از م
آنکہ رومی بود گفت این قل	ترک کن خواہم من استھا قل را

در تنازع مشت بر هم می زندند که زست نام ہا غافل بند
 صاحب سری عزیزی صد بان گریب آنجا بادی صلح شان
 پس سمجحتی او که من زین یک درم آرزوی جمله تان را می خرم
 یک درم تان می شود چارالمراد چار و شمن می شود یک ز تحداد
 قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو مختلف قوم کے تھے ایک درم دیا،
 ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کام میں صرف کیا جائے، ایرانی نے کہا
 انگور منگولے جائیں عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ عنب، رومی نے کہا نہیں بلکہ ستا قین
 ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم، حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے لے ہے
 تھے اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لا کر سانے
 رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

این حکایت یاد گیرای تیز ہوش صورت شگذار معنی رایو شش
 یک نوؤن دشت بس آواز بہ شب ہم شب می درید می حلق خو
 خواب خوش بی مردمان کروہ حرام در صد اع افقاء ازوی خاص معنام
 کو دکان ترسان ازو در جامہ خواب مرد و زن زا داز او اندر غذاب
 پس طلب کر دند اور ادر زمان ایچہ دادند و گفتند ای فلان
 بہر آسایش زبان کوتاہ کن در عوض ماہستے ہمراہ کن
 قافله می شد پہ کعبہ ازو لہ ایچہ پستہ شدروان با قافله

شال ۲

شبگئے ک دند ایل کار دان منزل اندر موضع کافستان
 واں ہو ڈن عاشق آوازِ خود در میان کافستان بانگ زد
 جملہ گان خائفِ رفتہ عامہ خود بیا م کافرے با جامہ
 شمع و حلوا و سیکے جامہ لطیف ہر یہ آور دو بیا م شدالیعف
 پرس پرسان کیں ڈن کو جاست که صدای بانگ و رحمت فرست
 دختری دارم لطیف و بس سنی آرزو می بو دا و را مونے
 یتھج این سودا نی رفت از سر ش پندہ امی داد چندین کافرش
 در دل او مهرا بیان رستہ بود بچو مجرم بودا این غم من چو عور
 یتھج چارہ می ندا نتم در ان تا فر دخاند این ہو ڈن این زان
 گفت دختر چیست این مکروہ بانگ کہ گپو شتم آیدا این از چار دانگ
 من بهمہ عمر این چنین آواز رشت یعنی شنیدم دین دیر و کنشت
 خواہر ش گفتا کلین بانگ لڈان ہست اعلام و شعاعر مومنان
 باور ش نامہ پر سیدا ز دگر آن دگر ہم گفت آری اے قر
 چون لقین گشتیش رخ اوز رو شد وز مسلمانی دل او سر دش
 باز رستم من ز تشویش و عذاب دوش خوش ختم دین بخون ٹنوب
 راحتم این بودا ز آواز ا و ہر یہ آور دم بشکر آن مرد کو
 چون بیدش گفت این ہر یہ بگیر چون مرگشی مجرم دستگیر

اپنے بامن کردی از احسان و برہ بندہ تو گشته ام من ستر
 ہست ایمان شماز رق و مجاز راہ زن کہ ہمچو آن بانگ ناز
 قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بدآواز مُوذن رہتا تھا لوگوں نے
 اسکو کچھ رُپے دیے کہ جو کرتے وہ جو کے لیے روانہ ہوا راہ میں ایک گاؤں آیا،
 وہاں ایک مسجد تھی مُوذن نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک
 محسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوئے آیا کہ مُوذن صاحب کہاں ہیں، میں یہ انکو نذر
 دینے لایا ہوں، انہوں نے مجھ پر ڈرا احسان کیا ہے، میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور
 نیک طبع ہے، اسکو معلوم نہیں کیوں کرذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا، ہر چند
 میں نے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی، آج جو اس مُوذن نے اذان کی تو رُدکی نے
 گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی کروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور انکی اولے
 عبادات کا طریقہ ہے، پہلے تو اسکو یقین نہ آیا میکن جب تصدیق ہوئی تو اسکو اسلام سے
 نفرت ہو گئی، اس صلح میں مُوذن کے پاس یہ تھفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھے کسی طرح انجام
 نہ پاسکا ان کی بدولت پورا ہو گیا، اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ
 کبھی اسلام نہیں لانے کی۔

اس بحکایت سے نتیجہ یہ مکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نونہ و کھار ہے میں اس سے
 دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

میل مجذون پیش آن لیلی دان میل ناقہ از پس کرہ اش دوان

کیک د مار مجنوں ز خود غافل ہی	نا قہ گردیدی دوا پس آمدے
عشق و سودا چونکہ پر بودش بن	می بودش حا پرہ از بخود بدن
لیکن ا قہ بس مراقب بود جو پت	چون بیدی او مہار خوشست
فہم کردی تو کہ غافل گشت ذنگ	رو بپس کردی بہ کرہ بیدرنگ
چون بخود باز آمدی یہی زجا	کو پس فتم است بس فرنگہما
در سہ روزہ رہ بین احوالا	ماند مجنوں در ترد د سالما
گفت اے ناقہ چو ہر د و عاشقیم	ماد و ضد بس ہرہ نا لاقیم
نمیست بر و فق منت همروہ مار	کرد باید از تو د و ری اختیار
تا تو باشی با من اے مردہ وطن	پس لیلی دو راند جان من
راہ نزدیک و باند سخت دیر	سیر گشتم زین سواری سیر سیر
سرنگوں خود را ز اشترد گفت	گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں لیلی سے ملنے کے لیے چلا سواری میں اونٹھی تھی، جسے حال ہی میں بچپہ دیا تھا، لیکن بچپہ سا تھے نہیں آیا تھا، مجنوں جب لیلی کے خیال میں محو ہوتا تھا تو اونٹھی کی ہمارا تھس سے چھوٹ جاتی تھی، اونٹھی یہ دیکھ کر کہ مجنوں غافل ہے بچپہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی، گھر یون کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اسکا رخ پھیرتا اور لیلی کے گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوں کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹھی پھر گھر کا رخ کرتی، اسی کشمکش اور تنازع میں میمنوں گذر گئے اور ایک

منزل بھی ملے نہ ہوئی یہ حکایت لکھر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعضیہ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشکش میں ہے۔

جان کشاید سوے بالا بالا در زدہ تن در زمین چنگا لاما
 این دوہمہ یک گر را راہ زن گمراہ آن جان کو فرونا یہ زتن
 میل جان در حکمت سوت د علوم میل تن در باغ و رانع است کردم
 میل جان اندر ترقی و شتر میل تن در کب اس بائی علف
 اخلاق و سلوک کے بعض مسائل لیے ہیں جن ہیں اہل نظر مختلف الراء ہیں
 ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظرون کی ذیل میں ادا کیا ہے چونکہ اس قسم کے
 مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنکی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی
 ہے اسیلئے مناظرہ کی ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کیے ہیں وہ پھر
 محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔

شلا اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پا یہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف
 صور توں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت گریا ہے مولانا نے اس مسئلہ کو ایک
 فرضی مناظرہ کی ذیل میں طے کیا ہے یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیرین واقع
 ہوا ہے جانوروں نے توکل اور شیر نے جمدا اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتندے حکیم با خبر الحذر فرع لیس لیفست عن قدر
 در حذر شوریدن و شور و شرست رو توکل کن توکل بہتر است

نکاحات

با قضا پنجہ کمن ای تند و تیز ناگیرد هم قضا با تو ستریز
 مردہ با یہ بود پیش حکم حق تانیا ید زحمت از رب الفلق
جواب شیر

گفت آری گر توکل رہبرت این سبب ہم سنت پیغمبرت
 گفت سینیب آگر وا زمیند با توکل زانو اشتراپ بند
 رمز اکھا سب حبیب اللہ شنو از توکل در سبب غافل مشو
 رو توکل کن تو با کسب ای عموم جمد می کن کسب می کن ای عموم

جواب پنجگران

قوم گفتند شکم کسب از ضعف خلق لقمه تزویر دان بر حلق خلق
 پس انکه کسہ ما از ضعف خاست در توکل تکیہ بر غیر می خطا است
 نیست کسب از توکل خوب تر چیت از تسلیم خود محبوب تر
 پس گریزند از بلا سوے بلا پس چند از ما رسوے اندہا
 حیله کر دانسان میحیله اش دام پود آنکه جان پندشت خون آشام بو
 ماعیال حضرتیم و شیر خواه گفت اخلاق عیال لاله
 آنکه وا ز آسمان باران دهد ہم تو انکو بر حممت نان دهد

جواب شیر

گفت شیر آری ولی رب الہاد نر و بانے پیش پائے مانہاد

پایه پایه رفت باید سوے بام
 هست جیری بودن ایجا طخام
 پای داری چون کنی خود را تو نگ
 دست اشارت چون کنی پهان تعچنگ
 خواجہ چون بیلے بدست بندہ داد
 بے زبان معلوم شد اور امراه
 چون اشارت هاش را بر جان نمی
 دروفای آن اشارت جان هی
 پس اشارت هاش اسرارت دهد
 با برداز دز تو کارت دهد
 سعی شنکر نعمت قدرت بود
 شنکر نعمت نعمت افزون کند
 کفر نعمت از کفت بیرون کند
 هان من پیک جیری بے اعتبار
 جز بزیر آن درخت میوه دار
 تاکه شاخ افشار کند هر لحظه باد
 بر سرفتہ بریز و نقل و زاد
 گر تو کل می کنی در کار کن
 کسب کن پس تکیه بر جبار کن

جواب پنجیان

جمله باشے باگ ها برداشتند
 کان حریصان کاین بیمهای شتند
 صد هزاران هزاران مردوزن
 پس چرا محروم مانند از زمین
 جز کله قسمت که رفت اند را از
 روی نمود از شکایل وازع عل
 کسب بزنا می مان ائی مدار
 بجهد جز و تهمی پسنداری عیار

جواب شیر

شیر گفت آری ولیکن هم بین
 بجهد های انبیار و مرسیین

حق تعالیٰ جہد شان را رہست کر دے
انچھے دید نداز جغا و گرم و سرد
جہدمی کن تا تو افی لے فتی
در طریق انہیا، واولیا
چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقہ و فرزند وزن
مال را گرہروں باشی حمول
نعم الصلح گفت آن رسول
جہد حق است و واقع است درو
منکر اندر نفی جہد ش جہد کر دے

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں مولانا نے ایک ایک کو سیان کیا اور انکا جواب دیا، پھر کوشش اور جد کی افضیلیت پر جو ولیل قائم کی وہ اسقدر پر زور ہے کہ اسکا جواب نہیں ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے ذکر یا غلام کے ہاتھ میں کمال یا پھر اور ڈریسے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے، اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادہ و اختیار کو عمل میں لا لیں، اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں دار ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کر تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کر دیکھو نکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیزوں میں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے وقیق اور نازک سائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے ہم تطویل کے بحاظ سے انکو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عرصہ خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و مہیت کے معین کرنے میں نہایت سخت فلسفیات ہوتی ہیں ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے اور نہایت جد و جد اور سرگرمی سے کرتا ہے خود اسکو اور نیز عام لوگوں کو اسکے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اسیں خود غرضی کا کوئی شانہ بہے ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی ظاہر ہو جاتا ہے اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں مولانا نے خلوص کی مہیت و حقیقت نہیں معین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف معین ہو سکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جسیں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاق عمل شیر حق رادان منزہ ازو فل

در غرا بر پہلو نے دست یافت زو و شیرے برآ اور دو شتافت

او خدرو انداخت بر قی علی افتح بارہ ہر نبی و ہر ولی

در زمان انداخت شمسیر آن علی کردا و اندر غزا لیش کا، لی

گشت حیران آن میار زین علی از نبودن عفو در حرم بے محل

گفت بر من تیغ تیز افراشتی از په افگندی مر ایگند اشتی

آن چه دیدی بہتر از پیکار من	تاشدی تو مست در اشکار من
آن چه دیدی کہ چنان حشمت	تاجشین بر قی نمود و باز جست
گفت امیر المؤمنین با آب خوان	کہ بہ ہنگام برد لے پہلوان
چون خدا نداشتی بر قی من	نفس چبید و تبہ شد خوی من
نیم بہ حق شد و نیمے ہوا	شرکت امداد کار حق نبود روا
تو بگارید و گفت ملیستی	آن حقی کردہ من نیستی
نقش حق را ہم پا امر حق شکن	بر زجاجہ و مست سنگ وست نن

حکایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جمادین ایک کافر قابو پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا اُس نے جناب موصوف کے موظھ پر تھوک دیا، آپ ہیں رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی، کافرنے متین ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا، آپ نے فرمایا کہ میں تجھو خاصل تھا اوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا، لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا، اور سخت غصہ آیا، اس صورت میں خلوص نہیں رہا، کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہ حق شد و نیمے ہوا، شرکت امداد کار حق نبود روا،

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محسن یعنی عفو حلم، جود و سخا، ہمدردی، وغیرہ ای صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، غیر مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے، انکے ساتھ صرف بعض و عناد،

نفترت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشداء علی الکفار کے یہی معنی میں لیکن مولانا
نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابر
کرم کے لیے دیرانہ و آباد اور ثابت چین کی کوئی تخصیص نہیں چنانچہ ایک حکایت ہیں لکھتیں

کافران مہان سعی پر شدند وقت شام ایشان بسجد آمدند
روپہ یاران کرداں سلطان راد دست گیر جملہ شاہان عباد
گفت لے یاران من قسمت کنید کہ شما پر از من و خون نہیں
ہر تکی بائے سیکے مہان گزید در میان بدیک شکم زفت عینہ
جسم صفحہ داشت اور اکسن بردا ماند در بسجد
مصطفی بُردش چو دا ماندا ز ہمه هفت بُردش شیر وہ اندر رسمہ
نان و آش دشیر آن ہر ہفت بُز خورد آن بو قحط غونج بن غز
وقت خفتن رفت در جمیرہ شست پس کنیزک از غضب در را بست
از بر و ن ز نجیر در راد فگنده که از و پر خشکی میں و در دمنہ
گبر را از نیم شب تا صحمد بس تقاضا آمد و در دشکم
مصطفی صبح آمد و در را کشاد صحیح آمد و در را کشاد
در کشاد و گشت پہمان مصطفی چون کہ کافر باب را بکشاد و دید
زرم زمک از نکین میرون جمید دروازہ ^{۱۱} تاگرد دشمن سار آن بتلا
جامہ خواب پر حدث را یک فضول قاصہ آور دوستیش سول

کاین چین کرد هست مهانت یین خنده ز در حسته للعالیین
 که بیا در مطهره این جا به پیش تا بشویم حمله را بادست خویش
 هر کسے می جست کز بحر خدا جان او جسم ما قربان ترا
 ما بشویم این حدث را تو بهل کار دست هست این کار جان دل
 ما بر اے خدمت تو نیز نیم چون تو خدمت بیکنی پس ما کلیم
 گفت میدا تم ولیک این ساعتی کاندیش شستن بخویشم حکمتی است

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو اتیا ز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہاں نصیب نہیں ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اسقدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں فتح پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اسکو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصنیف اور طریقت کی کتاب ہے یہ کسی کذبیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصنیف نہیں بلکہ عقاید و علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرشِ کمال تک پہنچا دیا اُسوقت ہے آن تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں یہ سارا فقرہ ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقاید جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں یہ تمام دفتر اسکے آگے بیجھ ہے ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے استقدار ضرور ثابت ہوتا ہے کہ اسکے مصنفین غلط کو صحیح دون کورات زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے لیکن ایک مسلمہ میں بھی لقین و رشیقی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے بخلاف اسکے مولانا ماروم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اشکر جاتا ہے اور گو وہ شکر شبہات کے تیرباران کو کلیہ نہیں روک سکتا، تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار را تھا آ جاتا ہے جسکے پناہ میں وہ اعتراضات کے تیرباران کی پرواہ نہیں کرتا، اس بنا پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذہب مختلفین سے ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر صاحب لپٹے ہی
مذہب کو صحیح سمجھتا ہے اسے اکثر وہ کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک
مذہب بھی صحیح نہیں اسیلے مولا نامے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال
کو باطل کیا، فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اسکے خود یعنی ہیں
کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اسکے خلاف ہے اگر کوئی سکھ کھو ڈاہے تو اسکے
یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکھ نہیں ہے اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی
ہے کیونکہ عیب کی یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اسیلے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور
ہے جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے
اگر گیوں سر سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم ناکیوں کملائے۔ اگر
دنیا میں چھائی۔ راستی صلیت کا سر سے وجود نہ ہو تو قوت تیزہ کا کیا کام ہو گا۔

ذانکہ بے حق باطلی نا یہ پیدا ہے قلب را ابلہ بپے زر خرید

گرنبوٹے در جان نقدروان قلبہ را خیج کردن کے توان

ہا نباشد رہت کی باشد دروغ! آن دروغ از رہت میگیرد فروع

بر امید رہت کج را می خرند زہر در قندے رو دا لگہ خوزند

گرنباشد گندم محبوب لکش چہر د گندم نما جو فروش

پس گواین جمله دینما باطل اند	باطلان بربوی حق دام دل اند
پس گوچلخیال است و ضلال	بی حقیقت نیست عالم خیال
گزمه میوبات باشد در جهان	تاجران باشند جمله ابلهان
پس بودکا لاشنای سخت سهل	چونکه عیبی نیست چون نا اهل اهل
ورهیه عیب است دانش نسودیت	چون همچو بسته نیجا غنودیت
آنکه گوید "جمله حق است" ابله است	و آنکه گوید "جمله باطل آن شقی است
چونکه حق و باطلی آجیختند	نقد و قلب اند رچرندان ^{ظرف} سختند
پس محک می بایدش گزیده	در حقایق مخان ^{هادیه} اهادیه

آہیات

ذات باری

خدا کی اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم اشان کل ہے جسکے پر نے رات دن حرکت میں ہیں ستارے چل رہے ہیں دریا بہر ہے پھر آتش فشان میں ہو جبیش میں ہے زمین نباتات اگاراہی ہے درخت جہوم رہے ہیں یہ دیکھ لانساں کو خود بخوبی خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پر زور رہا تھا ہے جو ان تمام پر زون کو چلا رہا ہے اسکو مولانا اس طرح او اکرتے ہیں۔

دست پہنمان و قلم مین خط گذار
اس پر در جولان و ناپیدا سوار
قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ پھپا ہو ہے
سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے

پس لقین در عقل ہر دانشہ است
اینکہ با جنبیدہ جنباندہ است
ہر سمجھ دار یہ لقین رکھتا ہے
کہ ہو چیز حرکت کرتی ہی سکا کوئی حرکت نہیں والا فریب تھا

گر تو آن رامی نہ مینی نظر سر
فہم کن اما پہ افسار اثر
اگر تم اسکو آنکھوں سے نہیں دیکھتے

تن یہ جان جنبیدہ می مینی تو جان
لیک از جنبیدن تن جان ہی ان
تھے کوئی نہیں جان سکتے زین کی حرکت سے جان کو ہاڑو

دوسرے طریقہ جو حکما کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لیے ضرور اس کا کوئی صانع ہے اس طریقہ پر این رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے مولا نامے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے گرچہ میں اس ترتیب چیزت ہے۔

تیسرا طریقہ مولا نامہ کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اسکی تفصیل یہ ہے،

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں ماڈی مثلاً پھر و خست وغیرہ غیر ماڈی مثلاً تصور و ہم خیال ماڈیات کے بھی مارج ہیں بعض میں ماڈیت یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر ماڈی کی حد سے مل جاتا ہے مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی ماڈی ہیں کیونکہ وہ ماڈہ یعنی دل غم سے پیدا ہوئے ہیں لیکن ماڈہ کے خواص انہیں بالکل نہیں پائے جاتے استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں پہ نسبت معلول کے ماڈیت کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے پہ نسبت مجرم عن الماڈہ ہوتی ہے۔

اول فکر آمد در عمل	اول نکری، پھر عمل ہے
بنت عالم چنان وانہ ازال	عالم کی افتاداہی طرح ہے
صورت دیوار و چفت ہر مکان	دیوار اور چفت کی صورت
سائیہ اندیشہ معمار وان	معمار کے خیال کا سایہ ہے

صورت از بے صورت آید در جو ہچنان کر آتش زاده است دو د	صورت جس چرخ سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی جس طرح آگ سے دھوان،
جیرتے محض آرودت بے صوتی زادہ صدگوں آلت از بی آلتی	بے صورتی سے تکمیرت پیدا ہو گی کہ پسکر دن قسم کے آلات بغیر کسے کیونکہ پیدا ہو گیں
بے نہایت کیشہما و پیشہما جملہ ظل صورت اندیشہما	بے انتہا ماذہب اور پیشے سب خیالات کے پرتوہیں
ہیچچ ماند این موثر با اثر ہیچچ ماند بانگ نوچہ با ضر	کیا اس حدت سے معلوم کو کچھ مشاہدے کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ نسبت ہے
بر لب بام ایستاده قوم خوش ہر سکی را بر زمین بین سایہ اش	کوئی پر کچھ لوگ کھڑے ہو سے میں اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے
صورت فکرست بر بام مشید وان عل چون سایہ ارکان پدید	وہ لوگ جو کوئی پرہیں گویا فکر ہیں اور عل گویا ان کا سایہ ہے

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ چھیزیں محسوس اور نامایاں ہیں
وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دفع باشد چون عدم	دونغ درستی برآ اور ده علم
نیست را بنمود ہست آن محکشتم	ہست را بنمود بر شکل عدم
دست پنہان و قلم بین خط گذار	اسپ در جو لان و نا پیدا سوار

بُحْرَ اپْ شِيدَ كَفْ كَرْ دَ آشِكَار	بَادِرَ اپْ شِيدَ وَ بَنْوَدَتْ غَبَار
خَاکَ رَانِيَنِيَّ ۚ بَالَا مِيَ عَلِيل	بَادِرَانِهِ جَزْ بَهْ تَعْرِيفَ وَ دَلِيل
تَيْرِ پَيْدَا مِنْ وَ نَأْسِيَدَ أَكَان	جَانَهَا پَيْدَا وَ بَنْهَانَ جَانَ جَان

اشیا میں ترتیب مارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اُسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلا انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم جان عقل جو ان سب میں کم رتبہ ہے علائیہ محسوس ہوتا ہے جان اُس سے فضل ہے اسیلے مخفی ہے لیکن یہ آسانی اسکا علم بوسکتا ہے مثلا جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فورا یقین ہو جاتا ہے کہ اسیں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزون اور منظم حرکت پائی جائے تو یقین ہو گا کہ اسیں عقل بھی ہے مجنون آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اسیں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزون اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اسیلے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جَسْمَ ظَاهِرٌ رُوحٌ مُخْفِيٌّ آمِدَهُتْ	جَسْمَ ظَاهِرٌ رُوحٌ مُخْفِيٌّ آمِدَهُتْ
--	--

جَسْمَ گُوايَا تَسْتِينَ ۚ جَانَ تَمْجُودَتْ	جَسْمَ گُوايَا تَسْتِينَ ۚ جَانَ تَمْجُودَتْ
--	--

بَزْ عَقْلٌ ازْ رُوحٍ مُخْفِيٌّ تَرْبُودْ	بَزْ عَقْلٌ ازْ رُوحٍ مُخْفِيٌّ تَرْبُودْ
---	---

كَيْوَنَكَهْ حَسْ رُوحَ كَوْ جَلَدَ دَرِيَافَتْ كَلِيَتِيَ ۚ	كَيْوَنَكَهْ حَسْ رُوحَ زَوْ تَرَهَ رُوحَ
--	---

<p>تم کسی چیز میں کہتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے، لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ اسیں عقل بھی ہے</p>	<p>جبشی بنتی بدانی زندہ است این نہ دانی کو عقل آگندہ است</p>
<p>عقل کا لقین ہو کہ نہیں جبکہ اس سے زندگی تین صادروں اور یہ حرکت جوں ہے عقل کی وجہ سے سوانح بن جائے</p>	<p>تاکہ جبشہ ماء موزون سرکند جبش مس را بے داشن فرکند</p>
<p>جب مناسب افعال سر زد ہوئے ہیں تب تکو یقین ہوتا ہے کہ اسیں عقل بھی ہے</p>	<p>زان مناسب آمن افعال وست فہم آید مر ترا کہ عقل ہست</p>
<p>ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی مادی معلوم ہے اور غیر مادی علت اور پونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم ہے اسیلے علمتوں میں بھی نسبت تحریک عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تحریک عن المادہ ضرور ہوگا پھر اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ تحریک ہوگا اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا موجود ہر چیزیت اہر لحاظ اہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجات ہو اور وہی خدا ہے چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔</p>	
<p>یہ تمام صورتیں بے صورت ہے وجود میں آئیں تو اپنے موجود سے انکار کرنے کے کیا معنی،</p>	<p>این صوردار و نسبے صورت ہے وجود چیزیت پس کے موجود خویش ہے موجود</p>
<p>فاعل مطلق یقین بے صورت است</p>	

صورت اندر دستِ وچون آنکہ	صوت اُسکے ہاتھ میں بطور آنکے ہے
بے جہت والی عالم امر اصل	لے یارِ عالم روحِ جہت سے منزہ ہے
بے جہت تر باشد آمر لاجرم	تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہو گا

متکلین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اسقدر کہ خدا علیہ اعلیٰ ہے لیکن اسکا منزہ بڑی عن المادۃ، اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، بخلاف اسکے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اسکے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اسکے ساتھ ماؤین کے ذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بُنیاد ماؤہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے، یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے ماؤہ ہی ہے، اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے، ماؤہ کے خیال کو جس قدر قوت اور رسمت دیجاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہوتا جاتا ہے، اسی بنا پر مولانا نے تحریق عن ماؤہ کے مسئلہ کو نہایت رسمت اور رزور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

ماؤہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ ماؤہ پر کوئی اُثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا ماؤہ اس سے مُش نہ کرے بجسکا حاصل یہ ہے کہ ماؤہ کے تغیرات کی صلت بھی ماؤہ ہی ہو سکتا ہے، مولانا نے ثابت کیا کہ صلت ہمیشہ معلول کے احتیار سے مجرم عن المادہ ہو تی ہر اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے، ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے خیال سے غصہ پیدا ہوتا

غصہ سے بدن پر عرق آ جاتا ہے عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیزین مادی نہیں معرض زیادہ سے زیادہ یہ کہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑتا کہ خیال بدن کی نسبت مجرم عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اسیلئے اسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے اجسکی تفضیل حب ذیل ہے یہ مسلم ہے کہ علامہ کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہیں بلکہ اسکا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بد اہتمام نظر آتا ہے اگفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اسکا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیرالنها یہ چلا جاتا ہے پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن

بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلوم پر کیا ترجیح ہے،

صورتی از صورتے دیگر کمال
ایک دی چیز اگر دوسری ما دی چیز سے
کمال حاصل کرنا چاہئے تو یہ بالکل گمراہی ہے
گزجھیڈ باشد آن عین ضلال

نہ چہ بو دشل مثل نیک و بہ
نشل مثل خویشتن را کے کند
پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے

چونکہ دشل آمدند لے مُتّقی
جب دوچیزیں آپس میں برابر برابر ہیں
تو ایک کو خالق ہوتے کے لیے کیا ترجیح ہے

مولانا کا یہ استدلال اشاعتہ کا دہ استدلال نہیں ہے جیہیں تسلسل کے باطل کرنے
کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسلسلہ سے کوئی تعلق نہیں اسکا
حاصل صرف اسیقدر ہے کہ علت کو معلوم پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے اسیلے اگر
کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلوم دونوں ممکن
ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

صفات پاری

اسلام میں اختلاف نہیں کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے مغلہ اشیریہ حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاں میں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، اسرا رون آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام آئی کو قدم کھتے تھے اشیریہ نے اُن لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جا گزئن ہے یہ اختلاف ایک دت تک قائم ہے اور آج بھی قائم ہیں گوئی صورت میں اسکا ظہور فیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سر سے فضول ہے، خدا کی نسبت صرف اسقدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے یا قی یہ کہ کیسا ہے؟ کمان ہے؟ اُسکے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

م صفاتش را چنان ان ای لپر	کزوے اندر و ہم نا یہ جزا ثر
ظاہرست آثار و نور و حمتش	لیک کے داند جزا و ماہیش
ستیج ماہیات اوصاف کمال	کس ندا ند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بد انتم" دو نیست	و رگبونی کہ "ندا نم" زو نیست
کر کسے گوید کہ دانی نور را	آن رسول حق و نور روح را
گرگبونی چون ندا نم کان قمر	ہست اذ خور شید و مہ مشور تر

رسہت یگوئی چنان سست او صفت گرچہ ماہیت نشاد از فحش شفت
در بگوئی من چہ دانم فوح را پھواوئے داندا درا لے فتی
این حن ہم ہست از رے آن کہ بہ ماہیت نہ دانیش اسی فلان
مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

آفتاب کی دشمنی کے سوا آفتاب کے وجود کی	خود نباشد آفتاب بے را دلیل
اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی	جز کہ نور آفت ابست طیل
سایہ کی پودا دلیل او بود	سایہ کہ پودا دلیل او بود
اسکے لیے یہی بہت ہے کہ آفتاب کی حکوم ہے	این بستش کہ ذلیل او بود
چون قدم آیا تو حدث بیکار ہو جاتا ہے	جب قدم آیا تو حدث گردو عیش
پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے	پس کجہ داند قدیمی را حدث
این جلالت دلالت صادق ہت	یخنعت دشان ایک پھی دلیل ہے
تمام ادراکات یہی ہے اور وہ آگے ہے	جملہ ادراکات پس اوسابق ہت

اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادا کر سکتا ہو واس کے توسط سے کر سکتا ہو
لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اسیلے اسکے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں خدا قدیم
ہے اور انسان حادث اسیلے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے
ایک چڑوا ہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہو؟

تو مجکومتا تو میں تیرے بالوں میں گنگھی کرتا تیرے کپڑوں سے جو میں نکالتا تھا جکو مزے مزے کے
کھانے کھلاتا حضرت موسیٰ نے اسکو مسراویٰ چاہیٰ پیچارہ بھاگ نکلا حضرت موسیٰ پر وحی آئی

و حی آمد سوی موسیٰ از خدا بندہ اراچرا کردی جدا ؟

توبیلے وصل کردن آمدی یا برلے فصل کردن آمدی ؟

ہر کسی را سیرتے بہنا دھا ایم ہر کسی را صطلاحے دادھا ایم

در حق او منح و در حق تو ذم در حق او شهد در حق تو حسم

ما بروں را بانگریم و حال را ما بروں را بانگریم و قال را

موسیٰ ! آداب دانان دیگراند سوختہ جان دروانان دیگراند

در درونِ کعبہ رسم قبلہ نیست چہ غم ارغواص را پاچپانہ نیست

حاشقان را ہر زمانے عشرتیست بروہ ویران خراج عشرتیست

خون شہیدان از آبابا ولی ترست این گناہ از صد ثواب اولی ترست

ملتِ عشق از همه ملت جداست عاشقانِ املت فہمہ خداست

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے، حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات و صفات کی نسبت کہتے ہیں، وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چردا ہا خدا کی نسبت کہ رہا تھا۔

ہان وہان گرحدگوئی درسپاس ہمچونا فرجم آن چوبان شناس

حمد تو نسبت پہ تو گرہتر است لیک آن نسبت پہ حق ہم اتھر است

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصودِ صلی، اخلاص و تصرع ہے، طریقہ ادا سے بحث نہیں۔

اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے ان میں سے ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی اُن لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے، عرب نے کہا نہیں بلکہ عنہ ترک نے کہا نہیں بلکہ وزیر رومی نے کہا نہیں بلکہ استافیل، اس اختلاف پر تین تو تو میں میں شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لاکر انکے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگور ہی کے لیے تقاضا کر رہے تھے، خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے گو الفاظ لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراو خدا ہی ہے اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں،

صد ہزار ان صفت اگر گوئی ویش	جلہ صفت وست اوزین جملہ بیش
و انکہ ہر میسے ہے نورِ حق رو د	بر صور شخاص حاریت بو د
چون نہایت نیست این را الاجرم	لاف کم بایز دن بر بست دم

مولانا کی صلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے اور جو کچھ کہا جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے

محسوسات کے ذریعہ سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بربی ہے۔
 ہرچہ اندریشی پذیر لے مقاومت و انکہ در اندریشہ نا یہ آن خداست
 "ان" گوچون در اشارت ناید
 دم مزن چون در عبارت ناید
 نہ کسے زو علم دار دنہ نشان
 نہ اشارت می پذیرد نہ عیان
 ہر کسی نوع دگر در معرفت
 می کند موصوف غیبی اصفت
 فلسفی از نوع دیگر کرد مشرح
 و ان دگر مرگ فست اور اکر ده جم
 و ان دگر از زرق جانی می کند
 ہر کی ان رہ این نشانہ زان فہند
 تاگمان آید کہ ایشان زان فہ اند
 چون پعنی رفت آرام اوقتاد
 اختلاف خلق از نام اوقتاد

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے جہات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اسکے متعلق بہت طویل بحثیں پائی جاتی ہیں لیکن افسوس ہے کہ حشو اور رزوا پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہیں اور مفترضوں پر ایک دوسریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔ مولانا نے اس بحث کے تمام اجزا پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس را دوسرا بحث کی گردہ کھوں دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدہ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے ٹے کیا ہے چنانچہ ہم انکو بہتر ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئیگا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں

لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں ادنی طبقہ کو ولایت اور انتہاے اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

بازغیر از عقل و جان آدمی	عام آدمیوں کی عقل اور روح کے ملاوہ
ہست جانی در بھی و در ولی	ابن اور اولیا میں ایک اور روح ہوتی ہے
روح وحی از عقل پہاں تر بود	وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے
زانکہ غیب ست واوزان سر بود	کیونکہ وحی عالم غیب کی جیزی اور یہ عالم دوسرے کا عالم

دھی کی حقیقت مادہ پرستون کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں

چوچیزین حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجرّدات انکے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں انہی محسوسات کو قوت دامغی نہ صویاں سے مجرّد کر کے کلی اور مجرّد بنالیتی ہے لیکن حضرات حصوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے لیے سطح کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فراستہ ہیں۔

چنچ حسی ہست جز این چنچ حس	ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں
آن چوز رسخ واين حسها پھوس	یہ حواس تابنے کی طرح ہیں اور وہ سخنے کی طرح
حس ابدان قوت ظلمت می خورو	حوالے جسمانی کی غذا ظلمت ہے
حس جان از آقتا بے می چرود	اور حاسہ روحانی کی غذا آقتا ب،

لئے اسے حواس خمسہ باطنی ہوادہیں ہیں بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے چنانچہ عبد العلیٰ بھر العلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔

<p>دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے تو نکوئی چیزیں نظر نہیں چوڑے خاک سے پاک ہیں</p>	<p>آئینہ دل چون شود صافی دپاک نقشہ ما بینی بر و ن از آب و خاک</p>
<p>جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے تو جان اوسکے کے سامنے اور شامہ اگہر کا کام بھی سکھیں</p>	<p>پس بدانی چونکہ رستی ز بدن گوش و میتی حشم می تاندشدن</p>
<p>فلسفی جو خانے کے واقعہ کا انکار کرتا ہے وہ انبیا کے حواس سے جیبہ ہے</p>	<p>فلسفی کوئٹہ کر خانہ است از حواس انبیا بیگناہ است</p>
<p>ردع کے کان و حجی کا محصل ہیں، و حجی کس چیز کا نام ہے؟ حس مخفی کے ذمہ میں کتنا</p>	<p>پس محل و حجی گرد گوش جان و حجی چہ بود؟ گفتہ از حس جان</p>
<p>یہ ادراک انبیا کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور صفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبد العلی بحرالعلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں "گفتہ جس نہان کہ حس قلب است و حجی است نہ مطلقا بلکہ گفتہ اپنہ کہ از حق گرفتند و وحی بین معنی عام است اولیا و انبیا را" لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے ہم طلاخ یہ قرار پا گئی ہے کہ انبیا کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیا کی وحی کو الہام ہنچا پتھر عبد العلی بحرالعلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں "مشکلین لفظ وحی را اطلاق بر الہام اتی اولیا نی کنسد الابجا زا" خود مولانا فرماتے ہیں۔</p>	<p>از پے رو پوش عاصہ در بیان عاصہ سے پر وہ کرنے کے لیے</p>
<p>لہ شرح عبد العلی بحرالعلوم بر متنوی جلد اول صفحہ ۹۹ مطبوعہ ذکشور</p>	

وَحْيِ دَلْ گویند آن را صوفیان | صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی کہا ہے

مولانا بخار العلوم اسکی شرح میں لکھتے ہیں ”یعنی تا عامہ لفوت تہ نگیر نہ نام علیحدہ نہادہ شد“ لیکن مشکل میں اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرور نہ تھی جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی قرآن مجید میں حضرت موسے کی مان کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَأَوْحَيْتُكَ إِلَيْكَ أُمِّ مُوسَىٰ حَالَكُمْ مِّيَسُولُكَ وَهُنَّ بِغَيْرِهِ تَحْذِيرٌ مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون صنایع و حرفت میں تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمان سے چلا آتا ہے اب دو صورتیں ہیں یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ بتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جسکو غیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور المام کے ذریعہ سے علم حاصل ہو اہوگا پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اسیے ضرور ہے کہ دوسرا صوت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

این بخوبی و طب وحی انبیاء ت	عقل و حس رائے بے سورہ بگات
قابل تعلیم و فہم س ت این خرد	لیک صاحب وحی تعلیم شد وہ
اول او لیک عقل ا و فرزو د	جملہ حرفتہا لیقین از وحی بود
مانڈا او آمروخت بے پیچ او ستا	پیچ حرفتہ ابین کین عقل ما
پیشہ ازین عقل اربدی	داش پیشہ ازین عقل اربدی

محمد بن حزم نے بھی کتاب الملل و تخل میں اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورۃ انکلابیم انسان یعنی توبہ اہم ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضروری ہے
فَاكثر علَمُ اللہِ ابتداء عکل ہذل دون مُعَلِّم رہے ہوئے جن کو خدا نے یہ نون اور صنانع بغیر کسی معلم
لکن وحیٰ حُقْقَہِ عِنْدَكَ وَهُنَّا صفتہ النبوة کے خود مکمل ائمہ ہوئے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلیم و تدریس و سبقِ ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہوا اسی بنا پر مبارکہ کے پیرا یہ میں کہتے ہیں کہ الشعرا تلامیذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعرا کے دل میں بھی فہرست بعض مظاہر ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوڑے ہوتے ہیں اور جنکے لیے کوئی ماخذ نہیں بوقتہ تسلیمیہ۔ یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہاں تک تحقیقات جدید سے ثابت ہوتا ہے انسان کے اور اک کے ذریعے صرف حواس ظاہری یا وہم تھیں، حافظہ وغیرہ ہیں مولانا کا یہ دعویٰ کہ

آئینہ دل چون شوہ صافی و پاک نقشہ ما یعنی بروں از آب و خاک

صرف اذھاری ادعا ہے جسکی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حادثہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف تیڈیں بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حادثہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم وقہیت اسی چیز کے انکار کی ویل نہیں ہو سکتی، یہ حادثہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اسکا حاصل ہونا ضروری ہو،

یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے اسکار رہا لیکن جب نیاد تحقیقات اور تحقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جسکا نام اسپریچوپیٹ (رومانی) ہے اس فرقہ میں علوم و فنون جدید کے بہت بڑے بڑے سامانہ فن شامل ہیں ان لوگوں نے بڑی تحریک کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیا کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئنہ سے بھی واقعہ ہو سکتی ہے چنانچہ ہمنے ان علماء کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب *الكلام* میں نقل کیا ہے۔

شاہد ملائکہ **و حی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے وہ مرا یہ کہ قوتِ ملکوتی جسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام آسمی پوچھاتی ہے مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے با تین کرہا ہے حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے چنانچہ فترسوم میں فرماتے ہیں۔**

چیز و یگر ماندا	اگفتہ شش	با تو روح القدس	گویند نہ نہش
نے تو گوئی	ہم بگوش خویشتن	بے من بے غیرے	من ہم تو من
ہمچو آن وقت کہ خواب	اندر روی	تو ز پیش خود	بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش	و پنداری فلان	با تو اندر خواب	گفتست آن نہان

مولانا عبد العلی بخاری العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبریل کہ مشہود رسول علیہم السلام است
 دوچی از جانب حق سجانہ میرساند آن حقیقت
 جبریلیم است کہ قوتی از قوای رسول بود،
 متصور شده در عالم مثال بی صورتی کہ کنون
 بود در رسول مشہود می شود، و رسول می گردد
 و پیغام حق میرساند، پس رسول مستفیض از
 خود آند نه از دیگری، پس ہرچچے کہ رسول
 مشاہدہ میکنند مخزون در خزانہ جناب
 ایشان بود و چنین عزرا ایل کہ بوقتیعت
 مشہود می شوند میت را آن ہمون حقیقت
 عزرا ایلیم است کہ قوتی از قوای میت است
 کہ متصور شده بی صورتی در عالم بزرخ مشہود
 می شود میت را، و این صورت ہم کنون
 بود در میت و بہ این نکشیرست قول اللہ
 تعالیٰ قل یتَوَفَّاَكُلُّ مَلَكٍ الْمَوْتِ الَّذِي
 وَقَلَّ يُكْرَمُ بُوَالِّ مُحَمَّدٌ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وفات می دہ شمار آن ملک الموت

توجہ پیل جوانبیا صلیم السلام کو نظر آتے ہیں اور
 خدا کی طرف سے وحی لاستے ہیں، وہ حقیقت جبریلیم
 ہے جوانبیا کی قوت سے ایک قوت کا نام ہے
 یہی قوت صورت بکر عالم مثال میں انبیا کو
 عحسوس ہوتی ہے، اور خدا کی طرف سے فاصلہ
 بکر پیغام لاتی ہے، تو انبیا اپنے آپ ہی
 سے مستفیض ہوتے ہیں، نہ کسی اور سے، جو
 کچھ اُن کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود اُنکے
 خزانہ میں مخزون تھا، اسی طرح عزرا ایل
 جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہیں، نہ
 حقیقت عزرا ایلیم ہے جو مردہ کے قوی میں سے
 ایک قوت ہے وہی صورت بکر عالم بزرخ
 میں مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی
 مردہ میں پہنچے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی
 اس آیت میں قتل یا توفیق کے لئے لغت اسی کی
 طرف اشارہ ہے یعنی کہ مسیل محدث صلی اللہ علیہ وسلم
 علیہ وسلم کہ وہ ملک الموت تھا

کہ پسرو کردہ شدہ است بہ شما یعنی درستہ است
جان نکاتا ہے جو تم پرستی میں کیا گیا ہے یعنی تھیں میں
قوتی از قوی شما شدہ و در قبر کہ منکر و نکر
ایک قوت ہے بخلہ اور قوی کے اور تھیں جو منکر و نکر
مشہود خواہند شد از تھیں قابل سلطہ۔
آئینگہ وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمہ میں شیخ محبی الدین کی یہ عبارت
فصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

فَإِنْ صَاحِبِ الْكِشْفِ شَاهِدٌ بِصُورَةٍ تُقْرَأُ إِلَيْهِ
جَبْ كُسْتِي صاحبِ کشْفِ کو کوئی صورت نظر آئے جو
صَالِمِيْكَنْ عَنْدَكَ مِنَ الْمَعَارِفِ وَتَمْحَقْ صَالِمِيْكَنْ
ایسے معارف و علوم افکار کی ہے جو پہلے اسکو حاصل
مَشَلَّ خَلَقَ فِي يَدِكَ قَتْلَكَ الصُّورَةَ عَيْنَكَ غَيْرَهُ
نہ تھی تو یہ خود اسکی صورت ہے اسے اپنے ہی نفس
فَمَنْ شَبَحَ لِنَقْسِيْهِ حِيْثُ ثَرَكَ غَرِّ سَهَ
کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔

تھیں بیہ نبوت اور حجی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظر و دن
کے دل میں فوراً یہ خیال آئی گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر ہذا ہب و ملت میں جو
لوگ صاحبِ دل پاک نفس اور مصلح قوم گذرے ہیں سب کوئی کتاب بجا ہو گا، پلکہ
اس تعریف کی نبایپر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تذکرے کا کیا ذریعہ ہے؟ کہ فلاں شخص کی روح عام انسانی روح سے
بالاتر ہے یہ کیونکہ معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ
خدا کی طرف سے اقاہوتے ہیں ابیغیر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی

نظر آتی ہیں یہ کیونکہ ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور جنون کو نظر آتی ہے وہ خل دلائی ہے۔

یہ اعتراض اگر شاعرہ اور حام مسلمان کی طرف سے کیا جائے تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفرغیں۔

اشاعرہ اور حام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل مجذہ ہے لیکن مجذہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اسقد رہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ مجذہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آنے وہ استدراج ہے حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کیے تو اعجاز تھا، اور دجال مردے زندہ کر سکا تو یہ استدراج ہے حضرت بریم علیہ السلام آگ سے بچکے تو مجذہ تھا، اور زر دشت پر آگ اٹر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا، خرق عادت دونوں ہیں انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے، اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پہچانے کا یہ طریقہ ٹھہر کا اس سے مجذہ صادر ہو اور مجذہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ مجذہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ مجذہ کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں جواب ہو سکتے سے کیا مرد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے مجذہ پیش کیا تھا، اُس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زر دشت کے زمانہ میں بھی اُسکا جواب نہیں ہو سکا تھا، اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ بھی جواب نہ ہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ اُنہیں نے جو مجذہ دکھائے اس کا

ا بدالا بد تک جواب نہ ہو سکیگا، یہ کیونکر موسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو ان دون کو بینا کر دیا یہیں پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے۔ اشاعرہ کے بجاے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق دباطل کی یہی کیفیت ہے اس بات کے پچانستے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کیلئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا پسند نہ دا اور شہرت کی غرض سے۔ ریا کارا اور رہت کار میں بدیٰ حصال کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابو جبل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی وہی از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی دونوں نے اسی دھن میں جانین دین، لیکن ابو جبل ابو جبل اور حضرت حمزہ سید الشہداء کہلائے یہاں وجدانیات پر مدد و دہنیں احسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بنابر مولانا نے مشوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں لیکن ان میں کوئون کافاصلہ ہے	صد ہزار ان سخنیں اشباہیں فرق شان ہفتاد سالہ راہ میں
دونوں کی صوتیں اگر ہم شتاب ہوں تو کچھ ہی نہیں میٹھا اور تنخ پانی دونوں کا زنگ صاف برداشتے	ہر دو صورت گرہم ماند روست آبس تلخ و آب شیریں احصافت
بھڑا و شہد کی کھنی ایک ہی بچوں چوتی ہیں لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد سیدا ہوتا ہے	ہر دو یہ کھل خورد از بنور و خل لیک شہزاد ندیش و زین و گر عسل

دُون قسم کے ہر ان گھانے کھاتے ہیں پانی پیشئیں لیکن اس سے منگنی اور اس سے مشکل کیا ہوتا ہے	ہر دو گون آہو گیا و خور دند و آب زین یکی سرگین شد و زان شکناب
دُون قسم کے لے۔ ایک ہی طرح کی فنا کھاتی ہیں لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے بہرہ زہر تا ہے	ہر دو نے خور دند از یک آب خور آن یکی خالی و آن پر از شکر
ایک آدمی غنکھا تا ہے تو اس سے بھل اور حسپیدہ ہوتا ہے و اس آدمی جو کھاتا ہے اس سے خدابی نو پیلہ ہوتا ہے	این خور دند آیدہ ہمہ بھل و حسد وان خور دند آیدہ ہمہ نور احمد
این میں پاک سوت آن قیوست ہے یہ فرشتہ ہے اور وہ شور	این میں پاک سوت آن قیوست ہے این فرشتہ پاک آن قیوست ہے
شیرین اور تلخ سمندر میں ہو سے ہیں لیکن زین یک صائم ہر جس سے تجاوز زین کرنے سکتے	بھر تلخ و بھر شیرین در میان در میان شان بز جو لای عیان
کھوئے اور رکھے روپیہ کی تیز کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی	زیر قلب و زر نیکو در عیار بے محک ہر گز ندانی زا هتبار
نیک اور بد کار کی ہٹوئین میتی جلتی ہوئی ہو ہیں آنکھیں کھو د تو تیز ہو سکے گی	صلح و طالع یہ صورت مشتبہ دیدہ کیشا پوکہ گرد می منتبہ
دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیرین ہے مز شیرین اور زنگ چاند کی طرح روشن ہے	بھر رہیش شیرین چون شکر طعم شیرین زنگ وشن چون فتہ
دو رانصف حصہ سانچے کے زہر کی طرح ہے	نیم دیگر تلخ چون زہر مار

طعم تلنے ورگ مظلوم قیردار

مزاتخ اور زنگ، قیر کی طرح سیاہ	ہست سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح ٹھیک ہیں لیکن اُس کے باطن میں نہ ہرہے
--------------------------------	--

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل، صورت میں بالکل ہرگز ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں مخصوص ذوق اور وجہ ان سے تعلق رکھتی ہیں انہیں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق اس بنا پر یہ قومی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر ہی او رستہ بھی میں تیز کیا ذریعہ ہے کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضا میں القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور رستہ بھی کے دل میں شیطان کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ جب طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچانے کا ذریعہ صرف قوتِ ذات ہے اسی طرح نبوت کی تیز کا ذریعہ صرف وجہ ان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہوئے	جز کہ صاحب ذوق نشانہ بیا ب
وہی تیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھالا	اوشناسہ آپ خوش از شور آپ
صاحب ذوق کے سوانح کی تیز اور کون کر سکتا ہے	جز کہ صاحب ذوق نشانہ طعوم
جیسا کہ شہد کو نکھلاؤ موم اور شہد میں کیوں کہ تیز کر سکتے ہوئے	شہد را ناخور دہ کے دافی نرموم
اسے سحر کو سمجھنے و پر قیاس کیا	سحر را با سمجھہ کر دہ قیاس

اور یہ سمجھا کہ دو ذن کی بنیاد فریب پر ہے	ہر دو ابر مکر پندا ر دا ساس
تم کھوئے اور رکھے روپیہ کو کسوٹی کے بتیر تیز نہیں کر سکتے	زیر قلب وزر نیکو در غیار بے محک ہرگز نہ دانی زاعتبار
خدا نے جنکی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے وہی لیقین اور شک میں تیز کر سکتا ہے	ہر کرا در جان خدا بہند محک ہر تین را باز داندا وز شک
جب تھی کے دل میں کوئی بیماری نہیں تھی وہ صدق اور کذب کے فرے کو پہچان لیتا ہو	چون شودا ز لمح و علٹ دل سلیم طعم صدق و کذب را باشد علیم
<p>حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے، بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جنکی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے، انکے دل میں صحیح اور سمجھی بات اثر نہیں کرتی، وہ ہربات میں کرپی اور شک پیدا کرتے ہیں، پر اعتمادی انکار اور شک، انکے تھیزین داخل ہوتا ہے اور اسوجہ سے ان خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کرتی ہیں جب طرح آئینہ میں ہکس اکٹاتا ہے، ایک ذرا سامرا اگرکی اس فطرت کو اور قوی کروتیا ہے یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے اُنھی کی شان میں خدا نے فرمایا ہے یا ضلیل بہ کثیر اگر خدا اقرآن کے ذریعہ سے اکثر وہن کو گمراہ کرتا ہے۔</p>	
<p>برخلاف اسکے بعض آدمی فطرتہ سلیم لطیع نیک دل، اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں، انکا دل نیکی کا اثر نہیا یت جلد قبول کرتیا ہے اور بُری باتوں سے فُرزا اپاکرتا ہے، عمدہ تعلیم و تلقین انکے دل میں اُتر جاتی ہے، انکا وجود جان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو</p>	

نیک و بغلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تینز کر دیتا ہے اسی فطرت کا اقتضان ہوتا ہے کہ جب نبی انکو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو انکا دل خود بخود اسکی طرف کھختا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث شک اور شبہ کے نتیلیم کرتے ہیں مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایہ میں ادا کیا ہے وہ فرماتے ہیں

اگر تم کسی پیاس سے کوکہ پیالہ میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو	تشنه را چون بگوئی و شتاب در قدح آب ست بستان و دآب
تو کیا پیاسیہ کہیگا کہ یہ دعویی ہے اسیلے یا تو یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ	پیچ گوید تشنه کیں دعویی ستا رو از برم اے دعی ! بجور شو
میرے پاس سے چلے جاؤ۔	یا گواہ و حجتے بنا کہ امین جنس آب ست ازان با معین
یا اسکی مثال یہ ہے کہ شلاکسی عورتی پنچہ پھارا کہ میرے پاس آئیں تیری مان ہوں	یا پہ طفل شیرا در بانگ زو کہ بیامن مادرم ہان لے ولد
تو کیا بچہ یہ کہیگا کہ تم پہلے پناہ ہنڑا ثابت کرو تب یہن تھا را دو دھپیون گا	طفل گوید مادر ا بحث بیار تاکہ باشیرت گیرم من قرار
جس شخص کے دل میں حق کافر ہے اسکے لیے پیغمبر کامونخ اور اسکی آواز بخوبی ہر کو	در دل ہر امتی کر حق فرہست روی و آواز بیم بر میخواست
جب پیغمبر از بروں باہر سے آواز دیتا ہے	چون پیغمبر از بروں با نگے زند

تو اس شخص کا اول اندر سے سجدہ کرتا ہے	جانِ امت در درونِ سجدہ کند
کیونکہ اس قسم کی آواز دنیا میں کبھی سامنہ روحانی نہ سنی ہیں	زاںکہ جنسِ بانگ! واندر جہان از کسی لشکنیہ باشد گوشِ جان
<hr/>	

مجزہ

مجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں۔

۲۔ مجزہ شرطیت ہے یا نہیں

۳۔ مجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائیں ہیں، حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے یہ نزاعِ اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا، اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، کسی شےیں کوئی خاص لہ رہا ہے مگر متعارلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ و قوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر متعارلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

ستہ بہاد و اسباب طرق طالبان رازی را این زرق تحقیق

بیشتر احوال بر سنت رود گاہ قدرت خارق سنت شود

سنت و عادت نہادہ با مزہ باز کردہ خرق عادت مجزہ

لے گرفتار سبب بیرون پر یک عزل آن سبب ظن مبر

ہرچہ خواہدا ز مسبب آورد قدرت مطلق سببها بر درد
 یک اغلب بر سبب راندفاد تا بداند طا بے جستن مراد
 پون سبب نبود چہ رہ جوید مرید پس سبب در راه می آید پیدید
 حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط
 کی حد تک پوچھ گئے ہیں اشاعرہ نے تو کسے سے ہر قسم کی قید اٹھادی ہے اسکے
 نزدیک کوئی جیز نہ کسی کی حلت پئنہ سبب ہے کہ کسی جیز میں کوئی خاصہ ہے،
 نہ تاثیر ہے یہی خیال ہے جیسکی پہ دلت ہر زمانہ میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ
 عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادت اور کرامتیں انسے سرزد ہو سکتی ہیں:-
 لیکن حکما کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے اس سے صرف مذہبی
 خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترتی کی را میں بھی مسدود ہو جاتی ہیں
 حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ حلت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا، جو جیز جس جیز کی
 حلت مان لی گئی بھی شے کا جو خاصہ دراثت تسلیم کر دیا گیا، آئین کسی تغیر اور انقلاب کا
 امکان نہیں لیکن اگر اس پر قطعی تلقین کر دیا جائے تو آئینہ ترقیوں کے لیے کیا رہ جاتا
 ہے آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادتی نہیں لیکن
 اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سائنس سے
 گذرنے والے آدمی پر بڑھ کر بیٹ جاتی ہے اور اسکا خون چوس لیتی ہے آج تک

لہ دفتر چشم دریان انکل عطاے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ

یہ قطعی لقین تھا کہ رشتنی، اجسام کی تیفہ سے پار نہیں ہو سکتی، لیکن رویم نے اس صور کو بالکل باطل کر دیا ہے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قانون قدرت سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اپر بنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر تفاوت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئے نئے تحقیقات عمل میں آتے رہیں کہ ہمنے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تونہ ہو، اور اسکے بجای کوئی دوسرا قانون قدرت تونہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے بحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا، وہ اشاعہ کے بخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تمہیر نہ کر سکے کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں، تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہو گی،

چون سبب نبو وچہ رہ جوید مرید۔ پس سبب در راہ می آید پیدا
لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو سکتا ہے جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو، مگن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جسکے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

ای گرفتار سبب بیرون مپر لیک عول آن مُسْبِب ظن میر
ہرچہ خواہدا نہ سبب آورد قدرت مطلق سببها برور د

اس بحث میں مولانا نے ایک اور واقعی نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے سلسلہ اس باب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علة اعلال کو چیز نہیں بلکہ اس باب کا ایک سلسلہ غیر نہیں ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چالا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے ان اس باب کا اخیر میں چلکر کسی علة اعلال پرستی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس ملکہ سے بچنے کیلئے انسان کو چاہیے کہ سلسلہ اس باب کے ساتھ ہر وقت باثر نظر رکھے کہ گو وہ طہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اس باب کا سلسلہ قائم ہے لیکن درصل یہ تمام لکھیں ایک قوت عظیم کے چلانے سے پہل رہی ہیں اسیلے یہ اس باب اصلی اس باب نہیں اصلی سبب وہی قوت عظیم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پوچھ کر ختم ہوتا ہے۔

این سبب ابر نظر بار پرداز ہاست کہ نہ ہر دیدار صنعت را سزاست

دیدہ باید سبب سو رخ کن تا جحہ را برکنداز نیج و میں

تامسکتب بینڈ اندر لا مکان ہر زہ بینڈ احمد و اس باب و کان

از سبب میر سدہ ہر خیر و شر نیست اس باب و سالطرا اثر

مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس اعتماد بر جم德 اس باب باید کر دکاں کا رہرزا ہست نہ آن کہ جمد اس باب باید کر د بلکہ شانِ حکیم آنست کہ طلب نہ کن چیزی را مگر یہ نجی کے سد تعلی نہادہ ہست آن نجج را و آن اس باب ام پس اس باب را باید گذاشت تا ستر نہادن اس باب

سنگشٹ گردد، نبی نبی کہ انبیا علیهم السلام از سبب طلب مطلوب می کر دند و در غزا
مراعات اسباب می نمودند بلکہ در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبیہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات
بعیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیا در قطع اسباب آندہ معجزات خویش در کیوان زند
اس مضمون کے اور یہ سے اشعار میں اس شبکہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب کے مولانا کا یہ طلب نہیں کہ
درحقیقت ان افعالات کا سبب نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں،
یعنی ان اسباب کے حلاوہ ہوتے ہیں جنکو ہم تحقیق کرچکے ہیں، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر در سبب منگر بدان افگن نظر

آن سببہما انبیا را رہ ہست آن سببہما زین سببہما بر ترست

این سبب را محرم آمد عقلہما دان سببہما رہست محرم نبیا

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں اور پر گذر رچکا کہ مولانا کے نزدیک انبوت کی تصدیق کیلیے
معجزہ شرط نہیں جسکے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے، پسغیر کی صورت اور اسکی
باتیں اسکے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دل ہر کس کے از دا نشم زہست روئی آدا ز پیغمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا
سبب نہیں ہوتا، اور اس سے ایمان پیدا ہجی ہوتا ہے توجہ بری ایمان پیدا ہوتا ہے

نہ ذوقی چنانچہ فرماتے ہیں۔

مجھات ایمان کا سبب نہیں ہوتے	موجب ایمان نباشد مجھات
جنیت کی بصفات کو جذب کرتی ہے	بوی جنسیت کو جذب صفات
مجھات اسیلے ہوتے ہیں کہ تمدن جذبیں	مجھات از بر قر دشمن ہست
لیکن جنسیت کی دوسری غرض کیلئے یہ کوئی کہنا پڑتے ہے	بوی جنسیت سویں دن کو دن ہست
تمدن دب جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوتا	قر گر د دشمن آماد وست نے
وہ شخص بخلا دوست کیا ہو گا بخود دن بکر لایا گا	دوست کے گرد پستہ گردنے

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دلیل نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے
 مجھ سے بہوت پرواستدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔
 اس شخص سے یہ فعل (مجھ) صادر ہوا ہے،
 اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہوا وہ پیغمبر ہے،
 اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا،
 سنگریزون کا بولنا وغیرہ وغیرہ اس اثر سے پھر لو اس طہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی آدمی
 اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا تو ضرور پیغمبر ہے۔

لیکن بجاے اسکے کہ مجھ کسی پھر باد ریا یا اور جادو ات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے

لہ دفتر ششم حکایت رنجور شدن بال۔

کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرنے خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لا میں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کرنے کے وہ ایمان قبول کر لین اور یہی صلی میحرہ کہا جا سکتا ہے مولانا اس نکتے کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

میحرہ کان بر جانے کر داثر	یاعصا۔ یا بحر۔ یا شلق سر
گراثر بر جان زندبے و سطہ	متصل گردد بہ پہمان رابطہ
بر جمادات آن اثر عاریہ است	آن پے روح خوش متواریہ است
ما زان جامداز گیر ضمیر	حَذَّان بے ہیولا نے خمیر
بر زندماز جانِ کامل میحرات	بر ضمیر جان طالبِ حُن حیات

اخیر شعر میں میحرہ کی اصلی حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے گسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔



روح

اسقدر یعنی مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقاید کا سب سے اہم مسئلہ ہے عام لوگوں کے نزدیک اسکی اہمیت معاو د کے عقیدہ کے لحاظ سے ہے ایک نکلہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاو د کا اثبات نہیں ہو سکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام دینی کی بنیاد ہے وجود باری، فلکی اثباتات، نبوت، عقاب و ثواب اور تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے اسی بناء پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے روح کے متعلق اہل علم کی رائین نہایت مختلف ہیں، حکماء طبعیین، اور رجالینوس و فیشا غورس کا یہ مذهب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے ارسطو کتاب ثلو جیامین لکھتا ہے فَانْ اصحابَ فِيَثَا غُورِسَ وَصَفْوَ النَّفْسِ فِيَثَا غُورِسَ کے پیروں اس بات کے قائل ہیں کہ روح فَقَالُوا إِنَّهَا إِتْلَافٌ لِّا جَرْأَمْ كَالَايْتَلَافِ عناصر کی ترکیب کا نام ہے عور (ایک باجهہ کا نام ہی) كَائِنٌ فِي اُوتَارِ الْعُودِ کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکماء ابھی یہی مذهب ہے ائمہ نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلیمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے متنکلیمین و طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا ہمین تک خاتمہ ہے بلکہ متکلیمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کر گیا اور رسمین نئے سے سے روح پھوٹ کر گیا، افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جو ہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آللہ کے کام لیتا ہے بدن کے فنا ہونے سے اسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آللہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رُک جاتا ہے بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ و حکماء اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں، بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جنکو دیکھ کر ہنسی آتی ہے سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جانشان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا بجزیہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرسم ہو دے بھی غیر منقسم ہو کیونکہ اگر وہ منقسم ہو گی تو جس چیز کا تصور ہو ہے وہ بھی منقسم ہو سکے گی اکیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے؛

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرسم ہوئی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر جسمانی ہو گی تو اس کا بجزیہ ہو سکے گا تو جو چیز رسمیں مرسم ہے اسکا بھی بجزیہ ہو سکیں گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوبصورگ فرہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکی گا کیونکہ یہ چیزیں جسم پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور یہ کلیہ ٹھرکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیزیں میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے بعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لفوا اور پا درہ ہوا دلائل قائم کیے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جنہیں اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور راہیات کے لیے ہو سکتے ہیں ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انکی حقیقت اور خواص کی اطہر تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذکار کی کیفیت پیدا ہو جائے مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجال کی تفصیل یہی اس قدر بیسی ہے کہ عالم میں جو چیزوں موجود ہیں انہیں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب سے کم تر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا اس طبقہ کو جماد کہتے ہیں اسکے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کے ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں نباتات کے ہزاروں لکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریان نظر آتی ہیں تاہم انہیں پونکہ اور اک کاشا بہہ نہیں وہ ایک خاص درجہ سے لگے نہیں ٹھکرائے نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت میتھہ اور اک ہے اور بیین سے

روحانیت کی ابتداء ہے روح کے گواہ بہت سے اوصاف میں خلکی وجہ سے وہ اور اُن سے ممتاز ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے اسیلے روح و تحقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اسیلے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکل ہے بوجو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کل بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے اچنچھ فرماتے ہیں۔

جان پر جس چیز کا نام ہے اسی چیز کا جو خیر و شر کر جائی گے اور جو فائدہ سے خوش و نقصان سے بچنے ہوتی ہے	جان پر باشد با خبر از خیر و شر شاد از احسان و گریان از ضرر
جب جان کی اہمیت ادراک ٹھری۔ تجھکو زیادہ ادراک ہے یعنی زیادہ جان	چون سرو ماہیت جان مخبرست ہر کہ او آگاہ تر با جان ترست
جان کا اقتضای جب ادراک ٹھری تجھ زیادہ ادراک کھلتا ہے اسکی جان زیادہ قوی ہے	اقضایی جان چواید الگیت ہر کہ الگ تربو و جانش قویت
روح کی تائیسر ادراک ہے اسیلے جسمیں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے	روح راتا تیسر اگا ہے بود ہر کر امین بیش اللہی بود
روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں اسیلے جسمیں ادراک زیادہ ہو اسیلے روح بھی زیادہ ہے	جان نباشد جز خبر در آزمون ہر کر افزوں خبر جانش فروں
چاری جان حیوان سے زیادہ ہے	جان ما از جان حیوان بیشتر

از چہ رو؟ زان کو فردون دار و خبر
کیون؟ اسیلئے کہ وہ زیادہ دار ملک رکھتی ہے

پس فردون از جان بجان ملک
پھر ہماری جان سے زیادہ ملک کی جان ہے
جو س مشترک سے بری ہے
کو منتہہ شد ز حق مشترک

بے جہت و ان عقل علام المیان
خدا کی عقل بے جہت ہے
و عقل سے بڑھ کر عقل و رجان سے بڑھ کر جان ہے
عقل تراز عقل و جان تراز نہ جان ہے

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف اقسام میں
اسکے مراتب نہایت متفاوت ہیں تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک
خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے
بود رجہ ہے وہ روح انسانی ہے

غیر فرم و جان کہ درگا و خرست آدمی را عقل و جان و مگرہت
اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔

۱- وہ ایک جو ہر محض و اوج سماں سے بالکل بری ہے اسکا تعلق جسم نہیں
 بلکہ اس روح جوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جو طرح آفتاب کا
 آئینہ سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اسکا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اسکو روشن
 کر دیتا ہے اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اسکا پرتو روح جیوانی پر پڑتا ہے اور
 اسکی وجہ سے انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر ہے جاتا ہے۔

حاشیہ تقدیر و نی زین جہان
جاشا! تو اس جہان سے باہر سے

ہم وقتِ زندگی ہم بعد آن	زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
درہوںے غیب مرغی می پر د سایہ او پر زمین مے گسترد	ہوایں ایک مرغ اُختا جاتا ہے۔ اور اسکا سایہ زمین پر پڑتا ہے
جسم سایہ سایہ سایہ دل ہت جسم کے اندر خورپا یہ دل ہت	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے جسم کو دل ہے کیا نسبت!
مرد خفتہ روح او چون آفتاب درفلک تا بان در تن جامہ خواب	جب آدمی ہو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح ہتا ہے پچھتی ہے اور بدن شخواہی کپڑوں میں ہوئے
جان نہان اندر خلا پھو سجاف تن تقلیب می کندزیر لحاف	روح خلائیں سنجاف کی طرح مخفی ہے اور بدن سجاف کی نیچے کر ڈین بدلتا ہے
روح من چون امر ربی مخفیست ہر مثالی کہ گبویم مخفیست	میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہو
۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ پہلے ہڑھتے جاتے ہیں یہاں تک کہ اسکا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اُسیقدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے یہی درجہ نبوت کا ہے۔	
غیرہم و جان کہ درگا اونھر ہت آدمی راعقل و جان و گیر ہت	
باز غیر عقل و جان آدمی ہست جانی دربی در و می	
روح وحی از عقل پہاں تر بود زانکہ وغیب ہست اوزان سر بود	

عقل مجرده اور روحانیات تو نظام عالم کے کام پر مانو ہیں اسی روح کے سلسلہ پر واقع ہیں
۳۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا
پرتو ہے اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔

آن چنان کہ پرتو جان برتن است پرتو جاناتا، بر جان من است
جان جان چون واکشید پارا، ز جان جان چنان گرد کہ بی تج ایمان
چون تو نہیں اہ جان خود بردگیر جان کہ بی تو زندہ باشد مردگیر
حاصل یہ ہے کہ روح ایک جو ہر مجرد ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے جس کو
جان بھی کہتے ہیں یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلم ہے جس طرح کار گیکر آلم کے بغیر
کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی، لیکن فی نفسہ
بالکل ایک جدا گانہ شے ہے اور چونکہ وہ جو ہر مجرد ہے یعنی نہ مادہ ہے، نہ مادہ
سے مرکب ہے، اسیلے اُسکو فنا نہیں، انسان در حاصل اسی روح کا نام ہے اور یہ
جسم اور روح حیوانی اسکا قالب ہے۔

جان ہہر فرست تر نگست و پو	زنگ و بوجذار و گیر آن گو
زنگ دیگر شد ولیکن جان پاک	فانع از نگست از ازار کان خاک
چون رہ دان این تر چرفیں ا	بی شمار اس تایا لیں نہ صرفیں ا
زین بدن اندر عذابی لے پسر	مرغ روحت بستہ با جنس و گر
روح باز است و طبایع زاغما	دار و از زاغان و چعدان زاغما

مغز ہر بیوہ بہت از پوتش
 پوست ان تن اون مغز آن دوش
 مغز مغزے دار د آخرا دی
 یک و مے اور اطلب گر آدمی
 بھر علی در نی پہاں شدہ
 در د گز تن عالمی پہاں شدہ
 جان بے کیفی شدہ محبوس کیفت
 آفتا بی جس عقدا نیست حیف
 این ہمہ بھر تر قیہاے روح
 تار سد خوش خوش بیدان فتوح
 مرداویں بستہ خواب بخورہت
 آخرا الامر از ملائک بہتر است
 جسم را بودا زان عزیز بہ
 جسم از جان و زافرون میشود
 چون رود جان جسم بین پن شیو
 جان لق تاہماں جو لان کنیت
 نور بے این جسم می بیند بخواب
 باز نامہ روح حیوانی ست این
 جسم با چون کو زہ ہای بستہ سر
 تاکہ در ہر کو زہ چہ بود آن نگر
 روح کی بقا کا مسلسلہ تفصیل کے ساتھ معاو کے ذکر بن آیا گا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے
 روح اور پھر روحانیات اور پھر علما اعلیٰ کا وجود ان دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔
 صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی جنیں پائی جاتی ہیں کثیف و لطیف یہ بھی براہمۃ

لے کثیف یہاں معنوی متعلما معنی مراد نہیں بلکہ وہ چیز مرا دہنے جسیں مادیت زیادہ نمایاں ہو شاپھوں کشیف ہے اور بولطیف ॥

تقلیل تا ہے کہ کلیف چیز کتنی ہی طویل دعویٰ ہے اور پر خلقت و شان ہو، لیکن جب تک آسمیں لطیف جز شال نہیں ہوتا وہ محسن یقچ اور مبتذل ہوتی ہے پھول میں خوبصورت آنکھوں میں نور جسم میں حرکت مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزوں میں لطافت کے مالیح ترقی کرتے جاتے ہیں جو مثالیں ابھی نہ کوہ ہوئیں یہ کمال لطافت کی شال نہیں کیونکہ خوبصورت وغیرہ میں بھی مادہ کا شائیبہ پایا جاتا ہے لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو اس درجہ کو حکما کے ہدایات میں تحریر و عن المادہ کہتے ہیں اور اس کا پہلا مفترض روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اسقدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سا سکتی ہے ایسے وہ مجرد محسن نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی زفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجروات میں جو تمام حالم پر متصف ہیں اور اس عظیم اشان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکماء اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور قرآن مجید کی اس آیت اللَّهُ أَكْلَمُ الْخُلُقَ وَلَا كُمَرٌ كَيْمَرٌ کے یہی معنی قواردیے ہیں اس ہدایات کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجروات کو عالم امر کہتے ہیں چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

عالم خلق ہے اسوی جہات بی جہت و ان عالم امر و صفات

بی جہت و ان عقل حلام ابیان عقل تراز عقل و جان بہم زبان

قرآن مجید کی اس آیت میں قل الرُّوحُ مَنْ أَمْرَ بِنِي جو روح کو امر کہا ہے اسکے یہی معنی ہیں۔

اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیات جو عالمِ خالق پر متصف اور اسکی علت ہیں مادہ اور زمان و مکان سے بھر دیں تو ان روحانیات کا خالق اور رہبی مجدد اور منزہ مخصوص ہو گا۔

بے جہت و ان عالم امر اصنم	علام امریج بہت بے نیتی صوصیات کا نئے تبلیغ
بے جہت تر باشد آمر لا جرم	تجویں عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہو گا

تقریبی ذکور وہ بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ روح کا مسئلہ عقاید مذہبی کی جان ہے، مجددات۔ بلا کہ علة اعلان سب اسی مسئلہ کی فرصین ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خد کے اجمالي تصور کا ایک ذریعہ ہے اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسہ فقد عرف نبہ

معاد

عقاید کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت ہے کہ اگر یہ عقاید دل سے اٹھ جائے کہ معاصری اور افعال پر کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے وفتہ پنے درجہ سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ عالم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جیتنے ثابت کیا جاتا ہے، اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف فطری وجدان میں بھی ضعف آ جاتا ہے تمام متكلیں کا دعویٰ ہے کہ روح کو مستقل چیز نہیں جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے اسی پر جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی (اویں کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کر دیگا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہو گی یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متكلیں نے اپر اس قدر زور دیا کہ اسکے لیے اعادہ معدوم کو بھی چاہتے تھے کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہو گئی بعد نہیں تمام اُنہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے اسکے متعلق امام رازی اور اُنکے مقلدین کی سینہ زوریاں تصریح طبع کے قابل ہیں لیکن اسکا یہیں اسکا موقع نہیں متكلیں کے بخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گا اسکے پر ایک خاص آں کے جاتے رہنے سے چنانچہ یہ بحث تفصیل گز چکی جو ہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اپر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کار گر پر ایک خاص آں کے جاتے رہنے سے چنانچہ یہ بحث تفصیل گز چکی اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاویہ کے ثابت کرنے کے لیے نہ اعادہ

معدوم کی دعوی کی ضرورت سہنے احیا موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، لفظ کو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر نہیں بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مرکرٹر گل جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو مولانا نے اس استبعاد کو نہیں بعید تصور کیا، اور تین ہوائے رفع کیا ہے، عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا، اور کہا تھا لکھانی کو نیک گھاں نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اگر آئے مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کدام دانہ فرورفت در زمین کہ نہ رست چرا بہ دانہ انسانت این گمان باشد
یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن در صل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگئی ہے، مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جادو تھا، جادو سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آبدہ اول بہ قلیل میں جادو	از جادی در زبانی او قناد
سالہا اندر نباتے عمر کرد	وز جادی یادنا ورد از نہرو
در زبانی چون بھیوان او قناد	نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز بہان میلی کہ دار دسوی آن	خاصہ در وقت بمار ضیمران
ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تاشد اکنون عاقل ف دان او زفت
عقلہاے او لیش یا دنیست،	ہم ازین عقلش تجویل کرد نیست

کارہدزین عقل پر حرص و طلب صدہزار ان عقل بیندبو اعجب
 گرچہ ختنہ گشت و ناسی شد ز پیش کے گذارندش دران نیں خوش
 بازان خوابش بہ بیداری کشند کہ کند بر حالت خود رشیخ نہ

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات نہ میبا اور حکمہ دون طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے،
 ولقد خلقنا الْاَنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طَيْنٍ اور بیشک ہئے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر
 شَرَعَتْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرْبِ مِكَانٍ ہئے اسکو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا۔

ثُرَطَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلْقَةَ مُضْغَةً پھر ہئے نطفہ کو خون کی بھکی بنایا پھر اسکو گشت کا لظہرا
 فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عَظَمَّاً فَكَسَوْنَا الْعَظَامَ لِمَّا بنایا پھر ٹریاں بنائیں پھر ٹریوں پر گشت پڑھایا۔

شَرَعَنَا شَأْنَاهُ خَلْقَانَ اخْرَى۔ پھر ہئے اسکو ایک دوسری مخلوق بنایا اسیئی حیوان سے بالاتر

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے، ڈاروں کی تھیوری کے موافق انسان پر
 جادی نیا قی حیوانی سب حالتین گذری ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ ڈاروں رو
 انسانی کا قائل نہیں، اس نیا پروہ انسان کو اگر مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی
 ایک نوع خیال کرتا ہے جس طرح گھوڑا، ہاتھی اشیر بندروغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جادا تھا جادیت کے فنا ہونے کے بعد نیات
 ہو، نیاتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان تو اسیں کوئی سُبْحَانَهُنَّ مَعْلُومٌ ہوتا کہ یہ حالت تھی
 فنا ہو کر کوئی اور بعد و حالت بیند اہم اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاویا قیامت ہے،

لہ ان آئیں تو کوئی بعد اعلیٰ بھر العلوم نے مولا کے اشمار نہ کوہہ بالا کی شرح میں لکھا ہے اور اسے مولا کے دھوے کی صحت پر اسے لال کیا ہے۔

کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کسے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مارج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم میثاalon میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

لوح را اول بشوید بے وقوف انگلی بروے نویسا او حروف	نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے تب اسپر حرن لکھتا ہے
وقت شستن لوح را باید شناخت کہ مرآن را فتری خواہند شناخت	تختی کے دھونے کے وقت یہ جملہ لینا چاہیے کہ اسکو ایک فستہ بنائیں گے
چون اس اس خاتہ نوں گلند اولین بنیاد را بر می کنند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالنے ہیں تو پہلی بنیاد کو کھو دکر گردیتے ہیں
گل بر آر نہ اول از قعر زمین تا یہ آخر بر کشی مارے معین	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں تب صاف پانی نکلتا ہے
کافدی جو یہ کہ آن بتوشہ نیست تغم کار و موضعے کہ کشہ نیست	کھنے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے، بیچ اس زمین میں لا جاتا ہی جو بنوئی ہو سی
ہستی اندر نیستی بتوان نمود مال داران برقیہ را نہ جود	ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے و لمبند لوگ فقیر و نپرخواہ کا استعمال کرئیں

ان عام فہم مثاولوں کے بعد مولانا نے فطری سلسلہ سے استدلال کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

تو ازان روزی کہ درہست کری آشی یاخاک یا باشے بدی	تم جس دن سے کہ وجود میں آئے۔ پہلے آگ یا خال، یا ہوا، سمجھے۔
گریداں حالت ترا بودی بقا کے رسیدی مرزا این ارتقا	اگر تھا ری وہی حالت قائم ہتی تو یہ ترقی کیونکر فیض ہو سکتی
از مبدل ہستی اول نامد ہستی دیگر بجاے اونشاند	بسلے والے نے پسی، ہستی ہل دی اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
ہچھینین تا صد ہزار ان ہستہا بعد یک دیگر دوم پہ زایست دا	ایطح ہزار دن ہستیان پتی چل چنگی کی بعد دیگری اور پھلی پلی سے بتووگی
این بقا ہا از فنا ہا یافتی از فنا پس رو حیرا بر تافتی	پہ فاتحہ فنا کے بعد حاصل کی ہے پھر فنا سے کیون جی چسرا تے ہو
زان فنا ہاچہ زیان بودت کہتا بر بقا چسپیدہ ای بے نوا	اُن فناوں سے تکمیل کیا نقصان پوچا جو آب بقا سے چھٹے جاتے ہو
چون دوم ازا ولیت بہترست پس فنا جوی و مبدل اپرست	جب دوسری ہستی پلی ہستی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کئندہ کو پوچو
صد ہزار ان حشر ویدی ای عنود تاکنون ہر خطہ از بد و وجود	تم سکڑوں قسم کے حشر دیکھ کچے ابتدائے وجود سے اس وقت تک

پہلے تم جادھئے پھر تم میں قوت نہ پیدا ہوئی	از جمادی حجیب رسوئے نما
پھر تم میں جان آئی	وز ناسوے حیات و ایتا
پھر عقل و تئیزات خوش	باز سوی عقل و تئیزات خوش
پھر جو اس نہ سکے علاوہ اور جو اس حاصل ہو	باز سوی خارج این تنخ و شش
جب فناوں میں تنے یہ بقا میں بھیجن	در فنا ہا این بقا ہا دیدہ
تو جسم کے بقا پر کیون جان دیتے ہو	بر بقاے جسم پون چپسیدہ
نیا لو اور پُرانا چھوڑ دو	تازہ می گیر و کہن رامی سپار
کیونکہ تھا را ہر سال پا ر سال سے اچا ہو	کہ ہر امسال فروں ست از سپار
مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا کہ کوئی	
چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی بلکہ کوئی دوسری صورت بدلتی ہے انسان و چیزوں کا تام	
جسم اور روح روح کو سائنس والے کو مصطلح مفہون میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم انکو یہ ضرور	
اننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک نیا میں و چیزیں پائی جاتی ہیں	
مادہ شلاخاک پانی وغیرہ اور قوت شناحرارت حرکت فیرہ انسان انہی دونوں چیزوں کا	
مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور	
قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی اسیے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی	
دوسری صورت اختیار کر لے ایسکو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں	
اسیے طبیعے سے طبیعی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا۔	

وَمَلَكَ كُلَّ الْسَّمَاوَاتِ وَلَا رَضَّ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا مَلْكَ

(بہنے آسمان و زمین اور آنحضرت کو جو اسکے درمیان میں ہیں بیکار نہیں پیدا کیا)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے نہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں:
 بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے ٹھیک
 کیا ہے، ابھا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص
 ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے،

گرناہ می بینی تو قدر و قدر در عناصر گردش و جوشش نگر

آفتاب و ماہ، دو گاہ و خراس گرد می گرد و می دارند پاس

اختران، ہم خانہ خانہ می روند مرکب ہر سعد و نحسی می شوند

ابڑا ہم مازیانہ آتشین میزند کہ ہاں جنین، وئی نہیں

برفلان وادی ببارا این سوتبار گوشالش مے دہ کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہوتے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً
 لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو دبرا و منظم ہو اور جب ثابت
 ہو اکہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ
 کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش دیکھا رہا

بیکری فیلم کہ مرتا یہ کچھ پہنچا کر دہ ہم تھہر دیکھا رہا

سبیج نقاشی ہمگارو، رئین نقش

بے امید نقع، برسین نقش

<p>بلکہ وہ نقشِ ذکار اس غرض سے بنایا ہو گا کہ جان غیرہ لطفِ اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں کیا کوئی کو زہ گر کو زے کو۔ صرف کو زہ کے لیے بنائی گئیں پانی کیلئے بنائیں</p>	<p>بلکہ بھر میہاناں و کمان کہ بہ فرجہ وار ہند اڑانہ ہاں ہیچ کو زہ گر کند کو زہ شتاب بہر عین کو زہ اسے از بہر آب</p>
<p>کیا کوئی شخص اس غرض سے پایا بنائی گا کہ و پایا ہے نہیں بلکہ کھانے کے لیے بنائیں کیا کوئی لکھنہ والا کوئی تحریرِ شخص خیر کی خوشی کیلئے نہیں بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا</p>	<p>ہیچ کا سہ گرند کا سہ تمام بہر عین کا سہ نے بہر طعام ہیچ خطاطے نویس د خطابہ فن بہر عین خط، نہ بھر فوائد ان</p>
<p>دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کاس سے کوئی فائدہ کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے اعتراض نہیں کرتا۔</p>	<p>ہیچ نبود منکرے گرینگری منکری اش بہر عین منکری ہیچ نبود منکرے گرینگری منکری اش بہر عین منکری</p>
<p>بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہو کہ حریف مغلوب ہے یا اپنا خسر و نبود مقصود ہوتا ہے</p>	<p>بل بڑے قدر خصم اند رسد یا فزو نی جستن و انطہار خود</p>
<p>تو یہ حکمت کے خلاف ہے آسمان اور زمین کے نقوش آپ اپنے یہ ہوں</p>	<p>پس نقوشِ آسمان و اہل نہیں نیست حکمت کہ بود بہر زمین</p>
<p>اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بناء پر کیا ہے</p>	

وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تنے کیون کیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری نظرت اسکی تقدیمی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے لصوہ نہیں کر سکتے اور نہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیون پیدا ہوتا۔

تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیون کیا
واہی سے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت
رہن ہے اور اسکی غرض گویا رہنی ہے۔
در۔ "کیون" کہنا انہوں نے

اگر صورت اُصرف صورت کی غرض سے ہوتی

"کیون کہنا" غرض کا دریافت کرنا ہے
و، نہ بیکار اور لفوبہ

اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے
 تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیون پوچھتے ہو

زان ہی پر سی چڑا این میکنی
کہ صورت زیست است، و معنی وشنی
ورنے این گفتہن چڑا از بہر چیست

چونکہ صورت بہر عین صورتی است

این چڑا گفتہن سوال از فائدہ است
جز بولے این "چڑا" گفتہن بہت

از چہرہ فائدہ جوی اسی امین
چون بود فائدہ این خود امین

مولانا نے اس موقع پر ایک اور واقعی نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیزی کسی غرض اور فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لیے وہلم جوا، لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قباعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کائنات کا جاگر

نُخْتَمْ ہوتا ہے اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نُقْشْ طَاهِرْ بِنْقْشْ غَائِبْ سَتْ	وَانْ بِرْ لَے غَائِبْ دِیْگَرْ یَہ بَسْتْ
تَائِیْمَ چَارْمَ دِنْمَ ہَمْ بِرْ مَیْ شَرْ	این فَوَانْدَرَا بِمَفْ دَارْ نَظَرْ
ہَبْحَوْ بَازْ یَہَا شَطْنَخْ لَے پَسْرْ	فَانْدَهْ ہَرْ لَعْبْ دَرْ شَانِیْ نَگَرْ
این نَهَادَهْ بَهْرَانْ لَعْبْ نَهَانْ	وَانْ بِرْ لَے آنْ وَانْ بَهْرَفَلَانْ
ہَبْخَنِینْ مَیْ بَینْ جَهَاتْ تَانِدْ رَجَهَاتْ	اَزْ پَیْ ہَمْ تَارْسَیْ دَرْ بُرْ دَوْمَاتْ
اَوْلَ اَزْ بَرْ دَوْمَ بَاشَدْ چَنَانْ	کَهْ شَدَنْ بَرْ پَایَهَا نَرْ دَیَانْ
آنْ دَوْمَ بَهْرَسِیْوَمْ مَیْ دَانْ تَلَامْ	تَارْسَیْ تَوْ پَایَهَا پَیَهْ تَاَهْ بَامْ
شَهُوتْ خَوْرَوْنْ زَبَرَانْ مَنِیْ	وَانْ مَنِیْ اَزْ بَرْ شَلْ دَرْ وَشَنِیْ
ہَبْخَنِینْ ہَرْ کَسْ بَانِدَازَهْ نَظَرْ	غَیْبْ مَتَقْبَلْ ہَبْ بَینِدْ خَيْرَ وَشَرْ
چَوْنْ نَظَرْ بِسْ کَرْ دَتَبَدَ وَجَوْدْ	آخَرْ وَآغَازْ ہَسْتِیْ رَوْ نَوْدْ
چَوْنْ نَظَرْ دَرْ بِیْشْ اَنْگَنَدَ اوْ بَیدْ	اَنْچَهْ خَوَا ہَبْ بَوْ دَتَاحَشْ رَبَیدْ
ہَرْ کَسْ زَانِدَازَهْ رَوْ شَنِدَلِیْ	غَیْبْ رَابِینَدَ بَقَدَ صَقِلِیْ
ہَرْ کَهْ صَقِلِلِ بَیْشْ کَرْ دَا اوْ بَیْشْ مَیْ	بَیْشَتَرَ آمَدْ بَرْ وَصَورَتْ پَیْ مَیْ

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ تم باہتہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں مولانا نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اخلاقی امر ہے، ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بیکار ہے اس نے پر اگر ہو گو

ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ حقیقت بے فائدہ ہے۔

و رجہان از یک بہبجے فائدہ است	از جت ہای گر پر عائدہ است
فائدہ تو گر مرا فائدہ نہیست	مر ترا چون فائدہ هست از ویلیست
فائدہ تو گر مرا بندو مفیہ	چون ترا شد فائدہ گیرای مریہ
و رسنم زان فائدہ حرا بن محمر	مر ترا چون فائدہ هست از وی مبر
چیست در عالم بگویک لغتی	کہ نہ محروم اند از وے اسٹے
گاؤ و خر را فائدہ چہ در شکر	ہست ہر جان ایکی قوتے دگر

جبر و قدر

عقلاء کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ وقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے بحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا حافظہ رکھا جائے تو آسانی سے اسکا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اسکا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سبھی میں کچھ وقت نہ ہو گی، مثلاً روح، معاویہ، جزا و سزا، لیکن جب قدر کا مسئلہ ایسا پر تبیح ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تو بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک محدث اس مسئلہ کا بالکل آزاد ان طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہتے ہیں تب بھی یہ نہیں کر سکتا، نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور جراہونا بالکل بے معنی ہوگا، کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبور اصادا ہوتے ہیں، انکو نہ مدد و حمایہ کہا جاسکتا ہے نہ نہ موہم و وسراء پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے خور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیون کرتا ہے؟ اور کیون ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جسکو ہم ارادہ سے تغیر کرتے ہیں، یہ خواہش خاص خاص اسیاب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تغیر کرتے ہیں، یعنی ایک کام سے باز رہنا، جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرہ، قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا

مزکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے اب غور کر کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جنکے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں ان قوتون کے زور کا نسبتہ کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے مورفع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیار نہیں اب انہی اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہو گا اسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔ فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا ظہور ہوا، ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی بر سر کار آئی، لیکن چونکہ یہ قوت فطری، شخص میں کم زور تھی، قوت ارادی کا مقابله نہ کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ اس شخص نے شراب پی لی، یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا، اسیلے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا، اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں۔ اسیلے انسان کو اس کے کسب کا تعلق ہے، لیکن کسب محض ایک محل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہیں کی جا سکتی، اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جا سکتی مسلم المثبت میں ہے کہ کسب اور جبراً و اتم بھائی ہیں۔

مولانا ماروہم نے اس مسلمہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گوچہر یہ وقدر یہ دونوں غلطی پر ہیں، لیکن ان دونوں کو

نیتیہ دیکھا جائے تو قدر یہ کو جبریہ پر ترجیح ہے کیونکہ اختیار مطلق پداہست کے خلاف نہیں اور جبر مطلق پداہست کے خلاف ہے اس قدر شخص کو باداہتہ نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے بیسی نہیں۔

منکر حسن نیست آن مرد قدر	فعل حق جتنی نباشد اے پسر	
منکر فعل خدا و جلیل	ہست در انکار مدلول و میل	
دو نون کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھوان اٹھتا دیکھ کر کتا ہے کہ دھوان موجود ہے لیکن آگ نہیں دوسرا کہتا ہے کہ سر سے دھوان ہی نہیں ایک شخص کتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اسکا خالق نہیں دوسرا کہتا ہے دنیا ہی سر سے نہیں تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دو نون میں زیادہ احمق کون ہے	آن گبود و دہست و نار نے	دُرِّ شمعی نہ ز شمع روشنے
وین ہمی بینت د معین نار را	نیست می گوید پے انکار را	
و انش سوز د گبود نار نیست	جامہ اش در گبود بار نیست	
پس تستفسط آمد این دعوی جبر	لا جرم بر تربود زین روز گبر	
گبر گوید ہست عالم نیست ب	یا ربے گوید کہ بنو و مسحیب	
وین ہمی گوید ”بہمان خون نیست یچ“	ہست سو فسطائی اند تیچ یچ	
جملہ عالم مقتدر دخالت یار	امر و نہی این بیار و آن میار	

اختیار نیست وین جمله خطات	دان همی گوید که امر و نمی لای است
یک ادراک و سیل آمد تیق	جتن حیوان امیر است آن فیق
خوب می آید بر و تکلیف کار	زانکه محسوس است لای اختیار

اس موقع پر یہ بات بحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانہ میں جو عقیدہ تمام اسلامی
مالک میں پھیلا بوا تھا اور جب یہ تھا، کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ و تحقیقت جبڑی کا دوسرا
تام ہے، چنانچہ امام رازی نے تفسیر کپریٹن سیکڑوں جملہ صاف ساف جبر کو تابت کیا،
اپر بھی تکمیل تھوڑی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر کھی جسیں سیکڑوں عقلی اور
تقلی دلیلوں سے جبر کو تابت کیا ہے دیہ کتاب اس وقت ہماری پیش نظر ہے۔
باوجود اسکے مولانا روم کا عام عقیدہ سے الگ روشن اختیار کرنا، اسکے کمال
اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد دقوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے جل کر نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں پہلے انکا جواب دیا جائے جس کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن۔
یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا
مولانا نے اس کا یہ جواب دیا۔

برآن نبود که ^{تبیل} شود ران	قول بندۀ ایش شاء اسد کان
کان دران خدمت فزون شوسته د	بر تحریف ست بر اخلاص و چد

گرگبُوید"انچہ میخواہے تو را د	کار کارِ تست بر حسب مراد
انگلہارِ تنبیل شوے جا نہ شو	کا پچھہ خواہی و انچہ جوئی آن شو
چون بگویند"ایش شادا اللہ کان"	حکم حکم اوست مطلق جا و دان
پس چرا صد مرہ اندر در دادو	بر نگردی بندگانہ گردادو
گرگبُویند انچہ می خواہد وزیر	خواست آن اوست اندر دار گریر
گردادو گردان شوی صد قره زود	تا بریزد برسرت احسان وجود
یا گریزی ازو زیر و قصر او	این نباشد جستجو و نصر او
امر امر آن فلاں خواجہ ست ہین	چیت یعنی باجزاً او کتر نشین
چونکہ حاکم اوست اور اگر بیس	غیر او را نیست حکم دسترس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث اجد و جد کی ترغیب کے لیے ہے مثلاً اگر کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھہ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہیے کیونکہ کامیابی اور حصول مقاصد تھا کے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائیگا بلکہ اسکا سر شستہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے ایسے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تھا کے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کر لو گے بلکہ اسکے لیے

نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہو گی منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جت القلم ہماں کو کائن یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل صحیح ہے لیکن اسکے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ طلب ہے کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہو چکا کہ ہر خیز نا سبب ہے یہ ملے ہو چکا کہ نیکی و بدی کیسان نہیں ہیں یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ یہیک ہو گا اور بدی کا بد۔

ہمچین متوالی قدیم	قدیم	بہ تحریص ست شرغل اہم
پس قلم نبوشت کہ ہر کار را	لائق آن ہست تا شر و جسترا	
کجر و می بجت القلم کج آیدت		
راستی آری سعادت زایدت		
چون ہر زدی دست شد بجت القلم		
خور دبادہ ست شد بجت القلم		
محل آری مُدبری بجت القلم		
بلکہ آن معنی بو وجہ القلم		
نیست کیسان نزدا و صداق تم		
فرق بہنا دم ز پدواز پہ بتر		
فرق بُدو دا ز ایمن و ظلم خو		
شاہ نبود خاک تیرہ بر سر ش		
ذرہ گر جبد تو افسون شود		
معنی بجت القلم کے این یو د		

بِلْ جَفَاراً هَمْ جَفَاجَفَ الْقَلْمَنْ
وَانْ وَفَاراً هَمْ وَفَاجَفَ الْقَلْمَنْ
یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لیے جو دلائل
قاوم کیے، انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱- ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گوئی پروری کے موقع پر کوئی
شخص اس سے احکام کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ
وہ اختیار کا معرفت ہے اگر کسی شخص کے سر پر چھپت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھپت پر مطلق
غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اسکو تپھر کر لے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آیا گا
یہ کیون؟ صرف اسیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھپت کوئی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی
جسے تپھر کر لے جائے تو اسکے مختار ہے۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکن	بر تو افتہ سخت مجر و حت کند
یسچ خشمی آیدت چوبی تقف؟	یسچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من ز دو دستم شکست	یا چرا بر من قتاد و گر و لپت
و ان کہ قصہ عورت تو می کند	صد ہزار ان خشم از تو سر زند
و ربیا یہ سیل و رخت تو برد	یسچ ب اسیل آور دیکھنی خرد
گربیا یہ باد دستارت ربو و	کے ترا بابا دل خشمی نو د
خشم در تو شد بیان ختیار	تا نگوئی جب سریانہ اعتمدار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جائز تک جبر و قدر کے

مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتنے کو درستے پڑھ کر یعنی ماتے تو اُپوٹ پھر کے ذریعے سے لگے گی لیکن گتنا پھر سے متعرض نہ ہو گا بلکہ اس شخص پر حلہ کر دیا جائے اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتابی سمجھتا ہے کہ پھر بھپور تھا اسیے وہ قابلِ الزمہ نہیں جس شخص نے بہ اختیارِ اذیتِ دی وہ موافذہ کے قابل ہے۔

ہمچنین گربر سکے سنگے زنی	بر تو آر و حلہ گردی منشی
گر شتر بان، اشتری رامی زند	آن شتر قصید زندہ ہمیکنہ
خشم اشتر نیت با آن چوباد	پس زختاری اشتر بردہ ہست بود
عقل حیوانی چو دانست انتیار	این گواہی عقل انسان شرم دا
روشن ستین لیک از طبع سجو.	آن خورنہ چشم بربند دز نور
چونکہ لگنی میں آن نان خور دیست	رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

۲. انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نا ادم ہوتے ہیں یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعلِ مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فردا آن کنم یا این کنم	این دلیل اختیار است امی صنم
و ان پیشانی کے خور دی از بدی	ن اختیار خویش گشتی متدی
جلہ قرآن امر و نہی سنت و عید	امر کروں سنگ مر مر اک دید

یہیج دانیا یہیج عاقل این کند
غیر حق را گر نباشد اختیار
خشم چون می آید ت بر جرم دار
چون ہمی خواہی تو دنماں برعہ
یہیج خشمی آیدت بر چوب سقوف؟

۳۔ چھر کے ثبوت میں سب سے فوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے مولانا نے اس مشہد کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجا سے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے وہ یہ کہ جو چھر جس حصہ کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی، صنل ع جب کسی لہ سے کام لیتا ہے تو صنل ع کی قوت فاعلہ اللہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جسکی وجہ یہ ہے کہ جادیت جمادی کی ذاتیات میں ہے اسیلے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جادیت کو سلب نہیں کر سکتا،

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے اس بتا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی ہے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جب طرح صنل ع کا اثر آکے سے جادیت کو سلب نہ کر سکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا، قدرت تو برجاد اسے از برد کے جادی را انہا لفی کر د

قدرتیش بر اختیارات آنچنان
نقی بحکم داختیاری ازان
چونکہ گفتی کفر من خواه ولیست
خواه خود را نیز هم سیدان که است
زان که بی خواه تو خود کفر تو نیست
کفر بی خواه تو ایش تناقض گفتیست

اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشعارہ اور جبریہ کے مذہب کو
باطل کیا ہے، اشعارہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے
یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان
ہوتا ہے مولا نا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی
سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمھارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ
کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافرنیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار
میں نہ تھا، بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے
قصد اور عمدہ پر اختیار و ارادہ کیا۔

زان که بی خواه تو خود کفر نیست
کفر بی خواه تو ایش تناقض گفتیست

تصوّف

اعموماً مسلم ہے کہ شفوی کا اصلی موضوع شریعت کے اسرار اور طریقت و تحقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے اسیے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہیں ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے فقرۃ البیان کے دیباچہ میں لکھی ہے۔

”شریعت پھون شمعی است کہ راہ می نہایہ چون در راہ آمدی این فتن تو طریقت است و چون بمقصود رسیدی آن حقیقت است“

”حاصل آنکہ شریعت پھون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن دار و هاوس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زرشن میں“
یا مثال شریعت پھون علم طب آموختن است و طریقت پر ہیز کردن بوجب علم طب دار و خوردن و حقیقت صحت یافت“

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا یہ شریعت ہے و استعمال کی یہ طریقت ہے، مرض سے افاقہ ہو گیا، یہ حقیقت ہے حاصل یہ کہ شریعت علم ہے طریقت عمل یہ حقیقت عمل کا اثر ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے اقرار زبانی اعتقاد قلبی ترقی کیہ اخلاق اعمال یعنی اوامر و نواہی۔

اعتقاد میں طریقہ سے پیدا ہوتا ہے تقیید سے استدلال سے کشف و حال سے پہلی و نون قسموں کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائیگا

طہ تصور کے عنوان کوین نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کو چھ سے بالکل نا بلد ہوں۔

کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت تباہ نہیں، لیکن امتیاز ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ یہ اعتقاد سلوك و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے بو احکام شریعت میں مذکورین امکاناتم شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا، علماء ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماهیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود اسکے اخلاق پاک نہیں ہوتے، یہ مرتبہ مجاہدات اور فنا نے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو مختلف چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم و جان بجس و روح ظاہر و باطن، پوست و مفرکی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے۔ علم عمل، عقائد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں، تصوف میں بھی انھی مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے، چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے، لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیزیں ملیں ابہ الامتیاز ہے یہ ہے کہ اس میں علم اور اور اک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے، تمام حکما اور علماء کے نزدیک اور اک کا

سلف یہ تفصیل قاضی سناء اس صاحب پانی پتی کے مکتب ششم سے اخذ ہے۔

ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ تجھیل جس مشترک غیرہ ہیں لیکن ارباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا اور اک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ ریاضت مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاشہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں امام عزّالی نے اسکی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نلوں اور جدلوں کے ذریعہ سے باہر سے پانی آتا ہے یہ گواہ علم ظاہری ہیں لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارہ کی طرح پانی اچھتا ہے اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے یہی علم ہے جسکو علم الدُّنْیٰ اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیا کے ساتھ مخصوص ہے انبیا اور اولیا میں فرق یہ ہے کہ انبیا میں یہ علم نہایت کامل اور فطری ہوتا ہے یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اسکے اولیا کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے

اہل ظاہر اپریہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجی کو کسی حاصلہ سے محسوس کرتا ہے پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے انہیں قدر مشترک پیدا کرتا ہے جسکو کلیٰ کہتے ہیں پھر انھی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی

ہوتے ہیں اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اسی ہی حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ اور اک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے
حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع ذوقِ این بادہ نہ دافی بخدا تا نہ جشی۔

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جسکے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علوم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے۔ جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے اسکے انکار کرنے کی وجہ نہیں ایسا مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا۔ اور اور لوگ صرف انکی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جنکے فضل و کمال حمد و دیانت وقت نظر اور حدثت وہیں سے کوئی انکار نہیں کر سکتا مثلاً حضرت بایزید بسطامی سلطان ابوسعید امام غزالی شیخ محمدی الدین اکبر شیخ سعدی۔ ملائکہ ایمان شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت و ثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جدا گا کا نیچہ چیز ہے تو انکی اس شہادت پر کیون نہ اعتبار کیا جائے سیکڑوں ایسے علماء کو ذرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا لیکن جب وہ اس کوچھ میں آئے اور خود اپنے وہ حالات طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اسکے معرفت بنتے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اسی ہی مولانا نے اسکو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف شالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کو اس سے منکر ہونا

ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ سائل فلسفیہ سے انکار کرتا ہے یا انکے سمجھنے سے
قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق ثنوی کے اشعار قل کرتے ہیں

آئندہ دل چون شود صافی پاک نقشہ اینی بروں از آب خاک

چنچ جنسی ہست جزاں چنچ جنس آن چوڑت سرخ و این جسہ پاچوں

ای ببر وہ رخت جس لئے سوی غیب دست چون موسی بون آن ور جسیب

تو زصد پنیوں غ شربت می کشی ہرچہ زان صدم کم شود کا ہنخو شی

چون بجوسید از درون حشمہ سنی زاجت زاب چشمہ ہاگردی غعنی

قلعہ را چون آب آید از بروں در زمان ان باشدہ بر فزون

چونکہ دشمن گرد آن حلقة کند تاکہ اندر خون شان غرقة کند

آب بیرون را ببرند آن سپاہ تا نباشد قلعہ را زان ہانپاہ

آن زمان یک چاہ شوری اندرون پہ زصد جیون شیرین در بروں

علم کان نبود زہوبے و سطہ آن نپاید پچورنگ کا مشطہ

ہمچو موسی نور کے اندر جسیب سخرا اُستاد و شاگرد کتیب

خویش ساصاف کن زرا و صاف خود تا بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم نبیا بے کتاب بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث رواۃ بلکہ اندر مشترب آب حیات

رومیاں آن صوفیانند ای سپر نے زنکار و کتاب و نہ نہر

یک صیقل کرده اند آن سینه ها
 پاک زار و حرص و جل و کینه ها
 آن صفائی آئینه و صفت است
 صورت بے نهار اقابل است
 آئینه دل راست درضمون حبیب
 صورتی بی صوتی بی حد غریب
 تا پدر هر قشش تو کامد برآ و
 بے جوابی می نماید رو برو
 پس بد انکم پونکه رستی زبدان
 گوش و بینی چشم می تاند شدن
 رست گفت ست آش شیرین زن ها
 چشم گرد و موبوسے عارفان
 علت ویدان مدان پیایی پیر
 در نه خواب اند رنه ویدی کصود
 نور را پاییه خود نسبت بندو
 صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
 پس چو آهن گرچه تیره هیکلی
 تادلت آینه گرد و پر صور
 اند را و هرسو ملیحه سیمیر
 آهن ارچه تیره و بے نور بود
 صیقله آن تیرگی ازوی ن دودو
 گرتن خاکی غلیظ و تیره است
 صیقلش کن زانکه صیقل گیره است
 تادر و اشکال غیبی رو دهد
 هکس حوری ملک دروی جمد
 که بدان روشن شود دل را ورق

توحید

وحدة الوجود

بِاُوْحَدَتِّ تَحْقِيقٍ، وَكَشْرٍ خَلْقٍ چَبَّاكَ صَدَ جَبَّاكَ اَلْگَرَهَ زَفَنِي فَنَسَهَ كَيْسَتَ
 عَلَاءَنَّ طَاهِرَكَ نَزَدِيْكَ تَوْحِيدَكَ مَيْعُونَيْ مِنَ كَمَا يَكَ خَدَّا كَسَوَا كَوَنَيْ اُورَخَدَا
 نَهِيْنَ نَهِيْ خَدَّا كَيْ ذَاتَ وَصَفَاتَ مِنَ كَوَنَيْ اُورَشَرِيْكَ هَيْ لَيْكَنَ تَصُوفَكَ لَغْتَ
 مِنَ اَسَ لَفْظَكَ مَعْنَى بِدَلَ جَاتَيْ مِنَ حَضَرَاتَ صَوْفَيَهَ كَنَّ نَزَدِيْكَ تَوْحِيدَكَ مَيْعُونَيْ
 نَهِيْنَ كَمَهَ خَدَّا كَسَوَا اُورَكَوَنَيْ چِيزَ عَالَمَ مِنَ مَوْجُودَهِيْ نَهِيْنَ يَا يَهَ كَجَوْ كَيْمَهَ مَوْجُودَهِيْ سَجَدَهِيْ
 هَيْ اَسِيكَوَهِمَهَ اَوْسَتَ كَتَهِيْنَ يَهِيْسَلَهَ اَلْگَرَهَ چَبَّاكَ تَصُوفَكَ اَصْوَلَ مَوْضَوْعَهَ هَيْ لَيْكَنَ اَسَكَيَ
 تَعْبِيرَ اِسْقَدَرَ نَازَكَ هَيْ كَذَرَ اَسَبَهِيْ اَخْرَافَ هَوْتَوَيْسَلَهَ بِاَكَلَ اَحَادِسَهَ مَلَ جَاتَاهِيْ
 اَسَ لَيْهِمَ اَسَكُونَهَ رَأْفَضَيْلَ سَهَ لَكَتَهِيْنَ،

صَوْفَيَهَ اُورَهِلَ طَاهِرَكَ اَپَلَا اَبَهَ اَلْخَلَافَ يَهِيْهَ كَهِلَ طَاهِرَكَ نَزَدِيْكَ خَدَّا، سَلَسلَهَ كَانَاتَ
 سَهَ بِاَكَلَ اَلَّا كَيْ جَدَّا كَانَهَ ذَاتَ بِهَصَوْفَيَهَ كَنَّ نَزَدِيْكَ خَدَّا سَلَسلَهَ كَانَاتَ سَهَ
 اَلَّا كَيْ نَهِيْنَ اِسْقَدَرَ تَهَامَ صَوْفَيَهَ كَنَّ نَزَدِيْكَ سَلَمَ هَيْ لَيْكَنَ اَسَكَيَ تَعْبِيرَيْنَ اَخْلَافَ هَيْ اَكَيَ
 فَرَقَهَ كَنَّ نَزَدِيْكَ خَدَّا، وَجَوْهَ طَلَقَ اُورَسَتَيْ طَلَقَ كَانَامَ هَيْهَ وَجَوْهَ جَبَ تَشَخَّصَاتَ اُورَ
 تَعْيَنَاتَ كَيْ صَوْتَ مِنَ جَلَوَهَ كَرْمَهَتَهَ تَوْمَكَنَاتَ كَيْ اَقْسَامَ پَيَادَهَتَهَتَهَيْنَ-

چَوْهَسَتَ مَطَلَقَ اَمَدَرَ عَبَارَتَ بِهَلْفَظَ "مَنْ" كَنَّ نَزَدِيْ اِشَارَتَ

جَسَ طَرَحَ جَنَابَ اُورَمَوْجَ مَخْتَلَفَ ذَاتَيْنَ خَيَالَ كَيْ جَاتَيْ هَيْنَ لَيْكَنَ دَرْحَقِيقَتَ اَنْكَادَ وَجَوْدَ

بخاریانی کے اور کچھ نہیں۔

گفت از وحدت کثرت سخنی گوئی پر رمز گفت موج و کف مگر دایب ہمانا دریاست یہ تشییع کسی قدر ناقص تھی کیونکہ جواب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے ایسے ایک اوزنکتہ دا ان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدت حق، زکثرت خلق چہاں صد جاں اگر گرہ زنی رشتہ مکہست
دھاگے میں جو گرہ میں لگادی جاتی ہیں انہا وجود اگرچہ دھاگے سے تمایز نظر آتا ہے لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد تحریر نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔ دوسرے فرقہ نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں کہ شلا آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن الواقع میں اسکا کوئی وجود نہیں جو کچھ ہے آدمی ہی ہے اسی طرح حمل میں ذات باری موجود ہے ممکنات جس قدر موجود ہیں سب اسی کے آنلال اور پرتوہیں اسکو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہ سکتے ہیں جیس طرح جباب اور موج کو پانی بھی کہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایہ کو انسان نہیں کہ سکتے وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلح ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر حاصل نہیں اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اسی سے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہو گا۔
عالیٰ حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہو گا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، اور چونکہ عالم حادث ہے اسی سے اسکی بھی علت نہیں ہو سکتا۔
اس اعتراض سے بچنے کے لیے اربابِ ظاہر نے یہ پلاؤ احتیاک کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے اسی سے وہ عالم کی علت ہے لیکن ہواں پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اسکا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہو گا، اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو، کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اسکے لیے بھی علت کی ضرورت ہو گی، اب یہ سلسلہ اگر ای غیر النہایتہ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہو جس سے تکمیل ہو رہا اور اربابِ ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہو گی تو پھر سلسلہ آگے پڑھیگا، قدیم ہونے کی حالت میں لازم آیا گا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بناء پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱- عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب

خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دوازی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا تنقیح بلا منجھ ہے۔

۴۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اسکا خالق نہیں یہ محدود اور دہریوں کا نہ ہے۔

۵۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے

منظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی ذہب ہے اور اپر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا، کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اپر ہے کہ عالم اور اسکا خالق دو جدا گانہ چیزوں اور ایک دوسرے کی علت معلول ہیں، غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے ذہب کے بغیر چارہ نہیں، البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اسکے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں، قرآن مجید میں یہ کثرت اس قسم کی آتیں جو دو ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے حت را ہی ہے۔

ہو لا اول ہو لا آخر ہو الظاہر ہو الباطن۔

مولانا، وحدت وجود کے قائل ہیں، انکے نزدیک تمام عالم اسی ہستی طلاق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں، اس نیا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد پوچھو سو ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہیں

گرہراران انڈیک کس میش نیست جرخیالاتِ عدوا نیش نیست

بجروحدانی ہست جفت فوج نیست گوہرو ماہیش غیر موج نیست

نیست اندر بھر شرک بیچ چیچ یتیج یتیج

اصل مبنی دیده چون اکمل بود
چونکہ حفظ احوال نیم ای شمن
لازم آید مشترکانه و مزدن
این دو نی اوصاف یاد حالت^{ضم}
ورنہ اول آخر آخر اول است
کل شئی اخلاق اند باطل
ان فصل اللہ یعنیم باطل
و حدت وجوہ کی صورت میں بھی یا مرجع طلب رہتا ہے کہ ذات باری و مظاہر
کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو مکنات کے
ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکت، نہ کیف و
کم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اتصالی بے تکیف بی قیاس ہستہ بُ النَّاسِ بِالْجَانِ اس مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے بصارت کو روشنی سے خوشی کو دل سے غم کو جگر سے خوبی کو شامہ سے گویا ہی کو زبان سے ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بیچون و بے چگون ہے اسی طرح خدا کو مکنا سے جو شبہت ہے وہ کیف اور کم سے بڑی ہے؟

آخرین جان، بادن پویسته است	سیچ این جان بادن مانسته است
تاب نه حشیم، با پیه است جفت	نور دل در قطره خونی هفت
را که در آنکه منطق در لسان بوده ^{۱۱} گویای ^{۱۲}	اهو در نفس، هشیاعت در جنان
شادی اند رگرد، و غم در جگر	عقل چون شمعی درون مغزسر ^{۱۳}

اين تعلقاً هبی کيف است چون؟ عقلها در داش چونے زبون

ايك اور موقع پر فرماتے ہين۔

نيست از پيش پس سفل و علو
پيش صبع يابش تاچ پر هست
وقت بيداری قريش می شود
از چه راه آيد پغير شمش هجت

قرب بچون هست عقلت را بتو
نيست آن خبيش کم در صبع ترست
وقت خوابي مرگ از وی ميرود
ذريشم و مرد مک در ديده هست

ان تشبیهات کے بعد کہتے ہين۔

آن تعلق هست بچون اي عمو
غير فعل و فعل نند شده گمان
بسته فعل هست فعل است اين خرد
عالم خلق هست حس ها و جهات
بي جهت وان عالم امر و صفات
قرب حق را چون بدانی اي عمو
آنکه حق است اقرب از جمل اوريه

بي تعلق نیست مخلوستي په او،
زانکه فعل و فعل نبود در میان
اين تعلق را خرو چون پي برد
پي جهت وان عالم امر و صفات
جان بتو نزد يك و تو ووری زو
آنکه حق است اقرب از جمل اوريه

نڪست مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لیے چوتھی تشبیه دی آج یورپ کے
بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے، حکما یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزوں
محسوس ہوتی ہیں، مادہ، قوت اور عقل (روژدم) یہ عقل تمام اشیا میں اسی طرح

جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے پدن میں جان، اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے غرضِ تمام عالم ایک شخص فی احمد ہے، اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے وہی خدا ہے جس طرح انسان با وجود تعدد الاخضاع ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے اسی طرح عالم با وجود ظاہری تعدد اور تحریک کے شے واحد ہے اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسیکو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک۔ تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ۔ فکر، حیرت۔ بقا
فنا۔

فنا، الفنا، بحمد، توکل۔ وغیرہ ان سب کو مولانا نے خوبی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے۔ لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریباً کے بجا سے خود تھوڑے کی ایک مستقل تابین جائیگا، اسیلے ہم نونہ کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں بھی مقام ہے جیسکی نہ پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا اب لوگ سرے سے تصوف کے نکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ہر اصوفیہ میں سے بھی اکثر سچان طے سے منصور کے دعویٰ کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق، اور ممکنات میں تعین اور شخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مست نہیں سکتا، چنانچہ شیخ محبی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے عَگَرْ فَرَقَ مَرَاتِبَهُ كَنْيَى زَنْدِيَّهِ

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے تفصیل اسکی حسب فیل ہے۔ لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھہ لینا چاہیے کہ تصوف درصل تصحیح خیال کا نام ہے یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ حصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام دریش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام حالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے اسکو صاف تظری کہ جو کچھ ہوتا ہے پر وہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پیلیوں کے تماشے میں

جس شخص کی نظر تارون پر ہوتی ہے اسکو نظر آتا ہے کہ تپیان گو سیکر ڈن طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن انکو نفسہ حرکت میں مطلق خل نہیں ہے بلکہ یہ تمام کر شے اسکے ہیں جو تارون کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک پچھے بازگیر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہیں لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادتی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضاۓ آئی پرچھوڑ دیتا ہے ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کسی گذرتی ہئے جو کہ آسمان میری ہی ضی پر حرکت کرتا ہے ستائے میرے ہی کتنے کے موافق چلتے ہیں زمین میرے ہی حکم سے دلتے آگاتی ہئے بادل میرے ہی اشاروں پر بستے ہیں سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکہ فرما یا کہ میری کوئی خواہش نہیں بلکہ جو کچھ قوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے اس لیے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فتاکی یہ حقیقت ہے کہ ساکن اپنی ہستی کو بالکل مٹانے اور رذات آئی میں فتا ہو جائے یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا ۲۷ اور حضرت بایزید بسطامی نے بھانی اعظم شانی کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کہنا مخلٰ الزم نہیں

محمود شہبزی نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے بھما یا ہے وہ کہتے ہیں
روباشد انا ۲۷ از درختی چرانبو دروا از نیک نجتے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو رشتنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ "ہذا نار بک" یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدا فی کا دعوے اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا تو انسان بوقدرت آئی کا سبب بڑا مظہر ہے ایک خاص مقام پر ہو چکر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے بھایا ہے عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی حرج مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور آتی جس شخص پر چھا جائے اُسکی یہ حالت کیوں نہ ہو گی۔

چون پری غالب شود براوی	کم شود از مرد و صفت مرد می
ہر چہ گوید آن پری گفتہ بود	زین سری زان سری گفتہ بود
خوی اور فتہ پری خودا و شدہ	ترک بے الام تازی گوشہ دہ
چون بخود آید نہ واندیک لغت ق	چون پری اہست این فات صفت
پس خدا و نہ پری و آدمی	ا ز پری کی باشد ش آخ رکی
چون پری این دم و قاذن بود	کر دگار آن پری خود چون بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بہستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہو۔

و سخن پر دا ز دا ز نو یا کسن تو گپوئی "بادہ گفتہ سی این سخن

بادہ رامی بوداين شرو شور نورحق رائیست اين فہنگ ف زور
 گرچہ قرآن از لب پسپھرست ہر کہ گوید حق نگفت او کافرست

مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھا یا ہے وہ یہ کہ لوہا جبکہ میں گرم کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہمگ بین جاتا ہے تو گوہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن سُمین تا مصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا، فنا فی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رُنگ آہن محو زنگ آتش سُت رُتشی می لاقد و خامشو شُست
 چون پرسخی گشت ہچون نزکان پس انما اثرا سُت لافش بی بان
 شد زنگ و طبع آتش محتشم گوید اون آتشم من آتشم
 آزمون کن دست را بمن زن آتشم من گرت راشک سُت وطن
 آتشم من بر تو گر شد مشتبہ روی خود پر روی من یکدم بنه
 آدمی چون نور گیرد از خدا ہست مسجد و ملاک زاجتبا
 اسی مسئلہ کو ایک اور پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

مانِ مروہ چون حریث جان بود زندہ گرد و نان دعین آن شود
 دنکہ زار ار خرمُردہ فتا و آن خرمی و مردگی کیسونہاد
 این نکہ زار جسم طاہرست خود نکہ زار معانی دیگرست
 چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے فضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار

مختلف موقعون پر اسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت آئی ناتام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تفسیر کرتے ہیں۔

چون انای بندہ لاشدا ز وجود	پس چہ باشد تو بیندیش ای جھود
چون برمدم از حواس بوا البشر	حق مرشد سمع و ادراک و بصر
ہست محسوق آنکه او یک تو بود	مبد و وہم منتهیات او بود
تاز ز هر دا ز مشکر تو نگذری	از گل و حدت کجا بوی بری
صبنقة اللہ ہست ز نگ ٹھم ہو	ر نگہما یکر نگ گرداندرو
طالب سے غائب سستان کر گا	کہ زہستی ہا بر آرد او دار
تاند ان غمیز را در کار گاہ	من علینہا فان برین باشد گواہ

مکتہ با وجود اسکے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے، تاہم اسکا یہ مذہب ہے کہ پر مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو یہ الفاظ استعمال نہ کرتے چاہتے، ان چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر ہوتی ہے۔

آن انای وقت گفتہ لغت است فرعون ۱۲ و ان ما در وقت گفتہ لغت است

عبادت ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اس سے الگ ہے جو عام علا اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے صلہ کی توقع ہے یا تعییل حکم ہے جسکے بجائہ لانے سے نزاکا خوف ہے لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت آہی اسکا باعث ہو۔ ابتداء میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جگر جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام اور صلہ کا لائچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں اُنکی حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را درین رہ نیک د بہ	ہچنان بستہ پہ حضرت می کشد
جلہ در محبیس زہیم و ابتلا	می روندایں رہ بغیر اولیا
می کشد این راہ را بیگانہ وار	جز کسانے واقف اسرار کار
جهد کن تا اور تور خشان شو و	تمسلوک و خدمت آسان شو و
کودکان امی بری مکتب بہ نزور	زان کمہستند از فوائد حشتم کور
چون شو واقف بہ مکتب میرود	جانش از رفتہ شنگفتہ می شو و
می رود کو دک بہ مکتب بیچ بیچ	چون نہ دید از مزد کار خویش بیچ
چون کند در کیسہ دانگی دست مزد	انگی بے خواب گردش بچ پر دزد

ایتیا کر ہا مقلد گشته را
 دان ڈگر رابی غرض خود خلتے
 دان ڈگر دل دادہ بہرائیں سیر
 غیر شیر اور از و دخواہ نے
 بے غرض در عشق یک رای بود
 دفتر تقاید می خواند بہ درس
 دان محبب حق زبر حق کجاست

اسی بنا پر ارباب ظاہر عبادات کے یہ اوقات معینہ کے پابند ہیں لیکن انہیں دل
 کے یہ ہر وقت عبادات کا وقت ہے انکے یہ رات کے تمام اوقات بھی عبادات
 کے یہ بس نہیں کرتے۔

چنج وقت آمد نماز رہنمون
 راست گویم نہ بہ صد نہ صدہ نہ زار
 سخت سستقی ہست جان عاشقان
 زانکہ بے دریا نہ دار دانش جان
 با خمار بہ میان یک جر عصیت
 یکدم بھر جان بہ عاشق چو سال
 عشق سستقی ہست مسستقی طلب
 در پی ہم این می آن چون دڑ و شب

بیچ کس یا خویش زر عبا نمود؟ بیچ کس با خود ہے نوبت یا ربود؟
 اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں، علماء ظاہر اُنکے ظاہری
 معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیہ انکو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لیے بجا
 الفاظ اور عنوایں کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لیے طہارت شرط ہے، علماء ظاہر کے نزدیک اسکی تحقیقت صرف
 اسقدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیہ کے
 نزدیک، اسکا اصل مقصد وہ کی صفائی اور پاکی ہے۔

در شریعت ہست مکروہ اسی کیا در امست پیش کردن کور را مکروہ ہے	شریعت میں اندھے کا امام ہونا کور را پرہیز نہ کرو و اذ قدر چشم باشد اصل پرہیز و حذر
اسکی وجہ یہ ہے کہ اندھا تجسس کیج نہیں سکتا کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا دریغہ آنکھ ہے	کور را پرہیز نہ کرو و اذ قدر چشم باشد اصل پرہیز و حذر
ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں بتلاری لیکن ل کا اندھا باطنی نجاست میں گزناز	کو ز ظاہر در نجاست ظاہرست کور باطن در نجاست سرست
ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے	این نجاست ظاہر از آبے رو د وان نجاست باطن افزوں مشود
خدانے کا فرون کو جو بخس کہا ہے تو ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا	چون بخس نخواست کافرا خدا آن نجاست نیست در ظاہر و را

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے

معنی تکبیر اینست لے اُمیم کامی خدا پیش تو ماقربان شدیم
وقت فتح اللہ اکبر میکنے^{۲۳} ہمچین درفعہ نفس کشتنے
در قیام این نکتہ ہا دار در جموع وزخمیات شد و تو ماندر رکوع
قوت استادون از خجلت نماند در کوع از شرم تسبیحی سخواند
با ذکوع از فرمان می رسید بردار سر از کوع و پاسخ حق بر می شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز این خوش اشارہ تھا پہیں تابدای کان بخواہد شدیقین
بچھے بیرون آراز بیضہ نماز سر مزن چون مرغ بے تعظیم میزان
روزہ، ارباب ظاہر کے نزدیک فاقہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ
کے نزدیک اس کی یہ حقیقت ہے۔

ظاہری روزہ یہ سے کہ کھانا نہ کھایا جائے۔	ہست روزہ ظاہر امساک طعام
لیکن ہنوی روزہ توجہ الی اسد کا نام ہے	روزہ مصنی توجہ دان تمام
ظاہری روزہ دار موٹھنہ کر لیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھائے لیکن ہنوی روزہ دار اسکھینہ کر لیتا ہے کہ ملکوں کی سیطان طاہری دا	این دہان بند و کچھیزی کم خورد دان یہ بند و حشتم و غیری نگرد
بلی ہنی روزہ رکھتی ہے۔ چشکار کرنے کے لیے چپ چاپ لیٹ جاتی ہے	ہست گربہ روزہ دار اند صیام خختہ کر دہ خویش بھر صید عام

کر دہ بہ زین قلن کج صدقوم را	اس فتوحیاں سے سیکڑوں قوموں کو آدمی خراب کیا،
کر دہ بہ نام اہل جود و صوم را	اور اہل جود و صوم کو بنام کرتا ہے

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

حج زیارت کردن خانہ بود	حج رب <u>البیت</u> مردانہ بود
جاہلان تعظیم مسجد می کنند	درجہ ایں دل جدمی کنند
مسجد می کان در درون ولیا است	سجدہ گاہ جملہ است آنجا خداست
آن مجاز است این حقیقت لیکن خزان	نیست جز مسجد درون سروران
صورتی کو فا خسر و عالی بود	او ز بیت <u>اللہ</u> کے خالی بود

فلسفہ و سائنس

اگرچہ علم کلام تصوف اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس بحاظ سے مشنوی تامتر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے اور علم کلام تصوف اذہب کے دائرہ میں آگئے ہیں اسیلے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم شناختی نہیں ہو سکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شناختیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مشنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن انکا دماغ اسقدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل انگی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہ سکتے یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی اختصری حکایت شروع کرتے ہیں تو جزوں میں جا کر ختم ہوتی ہے ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں ہم ضمیما اور تبعاع مشنوی میں بیان کیے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ یوں کی ایجاد ہوئی لیکن لوگوں کو یہ شکر حیرت ہو گی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا رومنے

ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں۔

چالا جڑاے جہاں زان حکم پیش
جفت جفت عانتقان حفت خپیش
ہست ہر خزوی یعنی حفت خواہ
راست چھون کمرا و برگ کاہ
آسمان گوید زمین رام حب
باتوام چون آہن و آہن ربا
اسی بنا پر زمین کے متعلق یہ نہیں کی وجہا ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔
گفت سائل چون باندراں خاکداں
درمیان این محیط آسمان
نے بر افضل میرود نے بر علا،
آن حکیمیش گفت کرم جذب سما
از جهات شمش باندا نہ رہوا
چون ز مقناطیس قبہ رختہ
درمیان ماند آہنے آنختہ
یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں، اسیلے زمین میچ میں متعلق ہو کر
رہ گئی ہے، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنا یا جائے اور اسے کا
کوئی ملکڑا اس طرح ٹھیک و سط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر
پڑے تو لوہا اور ہر ہتھ لٹکا رہ جائیگا، یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت
چھوٹے ذرات سے ہے جنکو اجزائے دیقراطیسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم
کشش ہے، لیکن کشش کے مابین جیسا نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو
نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں، اسیلے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور

اسی قسم کے اتصال فر رات کو عام محاورہ میں ٹھووس کہتے ہیں مثلاً لوہا پر نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھووس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے انہیں باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات میں کیشش کم ہے بعض چیزوں میں کیشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس نیاب رہ بہت جلدی ٹھوٹ یا پھٹ سکتی ہے انخلخل اور تکا ثفت کے معنی بھی یہی ہیں یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صریح کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سیل ہر جزئی ہے جزئی می نہ	زاتھا دہرو تو لیدی جہد
ہر کمی خواہاں دگر را پھو خویش	از پی سمجھیل فعل و کار خویش
دور گردون راز موج عشق دان	گربودی عشق بفسروی جہان
کے جادی مخگشتی در نبات	کے فدلے روح گشتی نامیات
ہر کمی بر جا فسردی پھو تج	کے بیے پران و جویاں جوں لخ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہوا اور یہ صوفیا مہم طلاح ہے ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتے ہیں وہ جمادی اجزاء ہیں لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزاء میں باہمی کشش اور تجاذب ہے اسیلے وہ اجزاء نبات بن جاتے ہیں اسی طرح نباتی اجزاء حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں اگر کیشش اور تجاذب نہوتا تو ہر جزو اپنی جگہ پر جنم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات نہ ہوں گے

تجدد و اشال تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزاء نہایت جلد جلد فنا

ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ نئے اجزاء آتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک فرد بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزاء کی جگہ نئے اجزاء قائم ہو جاتے ہیں اسیلئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔

مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے،

پس تم اہر لحظہ مرگ و حیتی است	مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتی است
ہر نفس نو می شود دنیا و ما	بے خبر از فو شدن اندر بقا
عمر ہچون جوے نو نمیر سد	مستمرے می نماید در جسد
آن زیزی مستمر شکل آمدہ است	چون شر کش تیز جنبانی بہست
شاخ آتش را په جنیانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحیر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

بیان ہے مسئلہ تجد دامثال را و آن این است کہ صورہ کائنات در ہر آن تبدل می شود کہ در ہر آن صورتے معدوم می شود و صورت اخیری در ان موجود می شود با وحدت یعنی و این نیست کہ یک صورت باقی باشند در و آن لیکن چونکہ صورت زالمہ شبیہ صورت حادثہ ہے، حس این تبدل رانی یا بد و گمان برداہ مشود کہ ہمان صورت مستمرہ ہے۔

مسئلہ ارتقا موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے جو اوات نباتات

حیوانات، انسان، یکن اسکے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما میں خلاف رائے ہے، عام رائے یہ ہے کہ یہ چاروں پنسے وجود میں مستقل ہیں لیکن نظرت نے انکو اندراہی سے اسی صورت میں پیدا کیا، ووکے فریق کا خیال ہے کہ صل میں صرف ایک پھر تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درج یعنی انسان تک پہنچی انسان پہلے جماد تھا پھر نبات پھر حیوان پھر انسان یہ سلسلہ ارتقا خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے، مثلاً فاختہ قمری کبوتر، جدگانہ نوعیں نہیں میں بلکہ صل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب سے مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی، اس مسئلہ موجہ ڈاروں خیال کیا جاتا ہے اور دلحقیقت ڈاروں نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا اسکے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجہ کہا جا سکتا ہے،

مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے،

آمدہ اول یہ اتالیم جماد	وز جمادی در نسباتی او قناد
سالما اندر نبایتی عصر کرد	وز جمادی یادنا در و از نبرد
نامدش س حال نبایتی یچ یاد	وز نبایتی چون بھی حیوان او قناد
جزہ ان سیلکے کہ دار دسوی آن	خاصہ در وقت بھار پھر ان
ہچھویسل کو دکان باما دران	سر میسل خود ماند در بیان
ہچھین تسلیم تا قلیم رفت	ٹائند کیوں عاقل و دانا وزفت

ایک علمی ماہوار رسالہ

النور

آنری ایڈٹریٹ شبلی نعماں قیمت سالانہ مع مصارف فاک صرف عمار

اسلامی علوم و فتوح - عقائد و تاریخ - فلسفہ و اخلاق کے بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر
الگ الگ مستقل تصنیف نہیں لکھی جاسکتی۔ لیکن وہ ایسے ضروری اور قائم باشان مسائل
ہیں کہ اسلامی لطیف پر ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا یک مدت سے ارادہ تھا کہ یہ معلومات
اور تحقیقات ایک ماہوار رسالے کے ذریعے سے وقاراً فوائد شائع ہوتے رہیں۔ اس ارادہ
کے پورا کرنے کا خیال آیا تو مناسب معلوم ہوا کہ اس قسم کا رسالہ ذاتی تحقیقیت سے نہیں
بلکہ کسی اسلامی انجمن کے انتساب سے اشاعت پائے۔ اس مقصد کے لیے ندوہ العلماء
سے زیادہ کسی انجمن کو استحقاق حاصل نہ تھا کیونکہ مسلمانوں کا اگر کوئی علمی اور مدنی
مرکز قائم ہو سکتا ہے تو وہ ندوہ العلماء ہی کے زیر اثر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہاں برس سے
یہ رسالہ النور کے نام سے اشاعت پار ہا ہے۔ اس وقت تک اسیں جو مضاہیں
تکلیفیں سے بعض کے عنوانات حسب ذیل ہیں جنے سے مضاہیں کی اہمیت کا اندازہ
ہو سکے گا۔ علوم القرآن - فلسفہ یونان - مسلمانوں نے کیا اضافہ کیا۔ علوم جدیدہ۔
ابن رشد - فن بلاغت - مذکورہ مولوی علام اعلیٰ ازاد بگرامی - فنِ نحو کی مروجع
لشائیں - مسائل فقیہیہ مرضوریات زمانہ کا اثر - موبدان محسوس - ذوالنون مصری
فارسی شاعری اور عرفی شیخازی - مسلمانوں کی بے تھبی - پرودہ اور اسلام
ابن حوزی کی کتاب مناقب عمر بن عبد العزیز پر ریویو۔ جمہرۃ البلاغت یسواہ
امام بخاری اور راہنی تصنیفات - المرۃ المسلمہ پر ریویو۔

ایک خاص بات یہ ہو کہ اس رسالہ کی آمدی کیسکی ملک نہیں۔ بلکہ معمولی مصارف کے
ادا کے بعد اگر کچھ پس انداز ہو گا تو ندوہ العلماء کے تعلیمی صیغہ میں صرف ہو گا۔ اور اس لحاظ سے اسی پرچم کے
خریداری داخل حسنات اور مبرات ہو۔ درخواست ایڈٹریٹ نے میجر کے نام آؤے۔

شبلی نعماں - ندوہ لکھنؤ